جان بول سارتر

نظرية الانفعال

دراسة في الانفعال الفينومينولوجي

ترجمة

هاشم الحسيني

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

مقدمة

علم النفس ، الفينومينولوجيا[1] وعلم النفس الفينومينولوجي

السيكولوجيا (أو علم النفس) مدرسة تريد نفسها وضعيّة ، أي أنها تريد استخلاص مواردها من التجربة ليس إلا ، ولسنا اليوم ، بلا ريب ، في عهد مدرسة تواصل الافكار Associationinistes وعلماء النفس المعاصرون لا يتوانون أبداً عن السؤال والتفسير . بل إنهم يريدون مجابهة غرضهم مجابهة عالم الطبيعيات لغرضه . كما وانه من الواجب تحديد مفهوم التجربة في كلامنا على علم النفس المعاصر ، وذلك لانه قد يوجد بالمختصر مجموعة من التجارب المتباينة ، كما يتعيّن علينا مثلاً أن نقررها إذا كانت هناك تجربة للجواهر Essence أو القيم أو تجربة دينية . وليس في نية عالم النفس أن يستعمل سوى نموذجين من التجارب ، دقيقي التحديد : أولى هذه التجارب تلك التي يفضي بها الينا الادراك

(١) الفينومينولوجيا يسميها بعضهم بالعربية الفلسفة الظاهراتية . «المترجم»

الزماني المكاني Spatio-temporel للأجسام المنتظمة ، ثم تلك المعرفة الحدسية لذواتنا ، والتي نسميها التجربة الانعكاسية Reflexive . واذا كان ثمة مناقشات منهجية بين علماء النفس فإن موضوعها يتناول بصورة شبه إجماعية الموضوع التالي : هل أن هذين النموذجين الاختباريين يتمم واحدهما الآخر ؟ هل يتعيّن إخضاع الواحد للآخر ؟ أو انه يجب ازاحة أحدهما بحزم ؟ على أن هؤلاء العلماء متفقون على مبدأ اساسي هو ان تحقيقهم يجب أن ينطلق من الافعال Faits قبل كل شيء . واذا ما تساءلنا عمّا هو الفعل ، نرى أنه ينحدد بهذا الذي إذا ما صادفناه في سياق البحث بدا لنا وكأنه اغتناء غير منتظر وتجديد بالنسبة للأفعال السابقة . فلا يجب اذاً أن نعتمد على الافعال لتنتظم من تلقاء ذاتها في جملة خليصة من شأنها أن تدّل بنفسها على معناها ، وبقول آخر ، اذا اطلقنا على الانتروبولوجيا اسم المدرسة التي ترمي الى تحديد جوهر الانسان والحالة الانسانية ، فعلم النفس — وحتى علم نفس الانسان — ما هو ولن يكون ابداً نوعاً من الانتروبولوجيا ، فعلم النفس لا يهدف لتعريفٍ وتحديدٍ مسبّقين لفرض بحثه ، ومبدأ الانسان لديه تجريبي صرف : إذ يوجد في العالم ذاته عدد من الخلائق تقدم للتجربة ميزات متماثلة . وهناك علوم أخرى كعلم الاجتماع وعلم وظائف الاعضاء تنبئنا عن وجود روابط موضوعية بين تلك الخلائق . فلا يكفي هذا لعالم النفس ، ليكتفي باختصار بحثه على تلك الخلائق .

ووسائل الانباء التي تُعدّ حولها ، هي في الواقع سهلة

المنال لانها تعيش في مجتمع ، فضلاً عن انها تمتلك لغة وتترك شواهد للبحث . بيد أن عالم النفس لا يرتبط قط بشيء : اذ يجهل ما اذا كان مبدأ الانسان غير كيفي . قد يكون هذا المبدأ شديد الشمول : اذ لا شيء يفصح عمّا اذا كان بالامكان ترتيب الانسان البدائي الاسترالي في نفس الطبقة النفسية لعامل اميركي في سنة ١٩٣٩ ، وقد يكون شديد الضيق : اذ لا شيء ينبىء عن صورة فاصلة بين القردة العليا والخلقة البشرية . وعلى كل حال فإن عالم النفس يمتنع كل الامتناع عن اعتبار البشر المحيطين به اشباهاً له . فمبدأ التشابه هذا الذي قد يؤدي لبناء علم الانتروبولوجيا ، يبدو له واهياً وخطراً . سيقبل مختاراً — مع التحفظات الواردة أعلاه — بأن هناك انساناً ، أي انه ينتمي لطبقة معزولة مؤقتاً . غير انه سيعتبر أن طبيعة هذا الانسان يجب أن تلحق به فيما بعد ، ولا يمكنه ـ بوصفه منتمياً لتلك الطبقة ـ أن يحظى بغرض دراسة مميز ، إلا لغاية سهولة التجارب . سيتعلم اذاً من الآخرين انه انسان ولن تكشف له طبيعته كانسان ، بصورة خاصة بحجة انه هو نفسه موضوع ما يدرس . والاستبطان Introspection لا يبدي هنا ، كما يبدي هناك الاختبار « الموضوعي » في سوى الافعال .

وإذا كان الواجب فيما بعد ايجاد مفهوم دقيق للإنسان — وهذا أمر مشكوك فيه — فإن هذا المفهوم لا يمكن أن يبحث إلا باعتباره تتويجاً لعلم تم انجازه ، أي إنه مفهوم بعيد الأجل . ثم انه لن يكون سوى افتراض توحيدي تمّ

اكتشافه لتنسيق وبلورة مجموعة الأحداث التي اتضحت ، اي ان فكرة الانسان ، إذا ما اتخذت معنى ايجابياً ، فلن تكون سوى فرضية تهدف لاقتران مواد متباينة ، وأنها سوف لن تحرز احتمال كونها صحيحة إلا بنجاحها .

لقد حدّد بيرس Pierce الافتراض كمجموعة النتائج التجريبية التي تسمح باستباق النظر في أمر ما . لذا فإن فكرة الانسان لا يمكن أن تكون إلا مجموعة الأفعال المثبتة التي تود جمعها . وإذا كان بعض علماء النفس قد لجأوا ، مع ذلك الى اعتبار مفهوم ما للانسان قبل إمكان الوصول الى استخلاص نهائي ، فإن ذلك انمّا يتم بطابع فردي صرف ، وكسلك موصل ، أو بالاحرى كفكرة بمعناها الكانطي ، وإن واجبهم الأول هو أن لا يغرب عن بالهم بأنهم إنمّا لجأوا في ذلك لمفهوم تنظيمي .

ينتج عن ذلك أن علم النفس ، لتوقه ليكون علماً ، لا يمكن أن يقدّم سوى مجموعة من الحوادث الشاذة التي لا رابط بينها في أكثر الأحيان . فما أكثر الاختلاف بين الخطأ بتصوير الأشياء بدقة حين تلوح كلمح البصر ومركب النقص ؟ إن هذا الخلل لا يتأتى من الصدفة بل من مبادىء علم النفس ذاتها . وانتظار الفعل هو بالتحديد انتظار الشيء المعزول ، وهو إيثار الحادث على الجوهري في سبيل الموضوعية ، وكذلك إيثار العارض على الضروري والبلبلة على النظام . وهو مبدئياً اللقاء الرئيسي في المستقبل : « فيما بعد ، عندما نكون قد جمعنا كثيراً من الافعال » .

وفي الواقع أن علماء النفس لا يفقهون أنه من المستحيل بلوغ الجوهر عن طريق تكديس الأفعال ، استحالة بلوغ الوحدة عن طريق إضافة الأرقام الى يمين ٠،٩٩ ، ولا نقول شيئاً إذا كان كل هدفهم جمع المعلومات التفصيلية ؛ غير اننا بكل بساطة لا نفهم الفائدة الناجمة عن عمل التكديس هذا .

أما اذا كانوا مدفوعين عن طريق ابحاثهم للوصول الى خلاصة أنتروبولوجية ، فهم في أوج التناقض مع أنفسهم . سيقال إنها طريقة العلوم الطبيعية وطموحها . والإجابة على ذلك أن العلوم الطبيعية لا ترمي الى معرفة العالم ، بل الى شروط إمكانية بعض الحوادث العامة . فقد دلت نظرية العالم هذه أمام نقد المنهجيين ، وهذا بالضبط لأنه ليس بالإمكان تطبيق مناهج العلوم الايجابية والاعتقاد بأنها ستؤدي لاكتشاف معنى هذه الجملة الخليصة التي نسميها العالم . بيد أن الانسان كائن من صنف العالم ذاته ، وقد يكون من الممكن ، كما يظن هيدجر Heidegger ، أن كلاً من مبدأ العالم ومبدأ الواقع الانساني Dasein لا يمكن الفصل بينهما . لهذا بالضبط ، على علم النفس أن يدع الواقع الانساني وشأنه ، إذا كان ثمة من وجود له .

الى ما يمكن أن تؤول مبادىء علم النفس وطرقه إذا ما طبقت على مثال خاص كدراسة الانفعال مثلاً ؟ ان معلومات عن الانفصال تضاف في البدء من الخارج الى سائر المعلومات عن الكائن النفسي . ويبدو الانفعال كجدّة بالنسبة لسائر الظواهر

كالانتباه والذاكرة والإدراك الخ ... اذ يمكنكم في الواقع ، أن تدققوا في هذه الظواهر وفي المبدأ التجريبي الذي كوّناه عن علماء النفس ، وأن تمحصوا فيه كما تشاؤون فلن تجدوا أية صلة رئيسية لها مع الانفعال . على أن عالم النفس يقبل بأن للإنسان انفعالات لان التجربة تنبئه عن ذلك . وهكذا فإن الانفعال هو من حيث المبدأ حادث قبل كل شيء . ويشكل الانفعال في كتب علم النفس فصلاً من فصول ، مثله في كتب الكيمياء ، مثل فصل الكلس يرد بعد فصلي الهيدروجين والكبريت . أما شأن امكانية وجود الانفعال ، أي شأن بحث ما اذا كان تركيب الواقع الاساسي يجعل الانفعالات ممكنة ، وعن الطريقة التي بها يجعلها ممكنة ، فان ذلك يبدو بالنسبة لعالم النفس واهياً ومستحيلاً : اذ ما ينفع البحث في امكان وجود الانفعال حين يكون الانفعال موجوداً ؟ وسيلجأ عالم النفس ايضاً للتجربة كي يقرّر حدود الظواهر الانفعالية وتعريفها . وصحيح انه بإمكانه ان يلاحظ فكرة الانفعال لأنه بعد تدقيقه في الافعال سيرسم الحدّ الفاصل بين أفعال الانفعال وغيرها من الافعال . وكيف للتجربة ، في الواقع ، أن تقرر حداً فاصلاً اذا لم يكن هذا الحدّ موجوداً في السابق ؟ لكن عالم النفس يؤثر التزام الاعتقاد بأن الأفعال قد تجمعت من تلقاء نفسها أمام ناظريه. وعلينا الآن أن ندرس الانفعالات التي وضعناها على حدة . لبلوغ ذلك ، خليق بنا أن نحقق مواقف انفعالية أو ننصرف الى هؤلاء الاشخاص الشديدي الانفعال والذين

يعثر عليهم علم الأمراض العصبية . عند ذلك نكب على تحديد عوامل هذه الحالة المعقدة ، فنعزل ردّات الفعل الجسدية التي يمكن إثباتها بدقة كاية ، وكذلك المظاهر السلوكية وحالة الوعي Conscience بحد ذاته . انطلاقاً من ذلك ، يصبح بوسعنا أن نسنّ قوانيننا ونقترح شروحنا ، أي اننا سنحاول أن نصل اصناف العوامل الثلاثة في نظام لا رجوع عنه .
فاذا كنت من انصار النظرية الذهنية Théorie intellectualiste مثلاً ، فسأقرّر سلسلة ثابتة لا ترد بين الحالة الذاتية باعتبارها سابقة ، وبين الاضطرابات الفيزيولوجية باعتبارها نتيجة . واذا فكرت بالعكس ، مع انصار النظرية الطرفيه périphérique « هذه الأم حزينة لأنها تبكي » فساقتصر في الأساس على قلب نظام تلك العوامل ، والأمر الاكيد في كل حال ، هو أني لن ابحث عن شرح الانفعال او قانونه في هيكل الواقع الإنساني العام والرئيسي ، بل بالعكس في نهج الانفعال نفسه ، بحيث أنها لن تكون سوى فعل بين أفعال أخر ، فعل مغلق على نفسه لا يسمح قط بفهم شيء خلاه ، أو التقاط واقع الإنسان الرئيسي من خلاله .

وقد نشأت قبل نحو ثلاثين عاماً [1] مدرسة جديدة هي المدرسة الفينومينولوجية phènoménologie كردة فعل على النواقص في علم النفس ، لقد أخذ مؤسسها هوسرل

---

(١) صدرت الطبعة الثالثة من هذا الكتاب سنة ١٩٣٩ وعنها تنقل الترجمة
المترجم

Husserl بهذه الحقيقة ، حقيقة اختلاف القياس بين الجواهر والافعال Essences et faits ، وبأن من يبدأ بحثه على الافعال لن يتوصل أبداً لايجاد الجواهر ، فاذا بحثت عن الافعال النفسية التي تؤلف قاعدة الموقف الحسابي لرجل ما وهو يعدّ ويحسب ، فلن أصل قط الى إعادة بناء الجواهر الحسابية للوحدة والعدد والعمليات ، وبدون ان تبطل فكرة التجربة — سيا ومبدأ الفينومينولوجيا هو بلوغ « الأشياء ذاتها عن طريق الحدس الخيالي Eidétique) — فقد ارتأت تبسيطها وايجاد مكان لتجربة الجواهر والقيم ، ومن الواجب الاعتراف بأن الجواهر وحدها هي التي تسمح بتصنيف الافعال والتدقيق فيها . واذا لم نلجأ ضمناً الى جوهر الانفعال ، يضحي مستحيلاً علينا أن نميز المجموعة الخاصة بأفعال الانفعال من بين جمهور الافعال النفسية . والفينومينولوجيا تقضي إذا — وبما أننا لجأنا ، ضمناً ، لجوهر الانفعال — بأن نلجأ اليه علناً ، ونثبت مفاهيم محتواه كما نتفهم أيضاً ان فكرة الانسان بالنسبة لهذه المدرسة لا يمكن ان تكون مفهوماً تجريبياً ناتجاً عن التعميات التاريخية ، بل بالعكس ، نحن بحاجة لاستعمال الجوهر بدون ذكره ، وهذا الجوهر هو اعتبارنا مسبّقاً A priori أننا بشريون ، وذلك لنعطي أساساً متيناً ، الى حدّ ما ، تعميات عالم النفس ، غير أن علم النفس فضلاً عن ذلك ، باعتباره علماً لبعض الافعال الإنسانية لا يمكن أن يكون بداية لأن الأفعال النفسية التي نصادفها ليست قط أوّلية . بل هي ، في هيكلها الأساسي ، ردّات

فعل الانسان أمام العالم ، فهي تفترض إذا كلاً من الانسان والعالم ولا يمكن أن تأخـذ معناها الحقيقي إلا اذا أوضحنا أولاً هذين المبدئين أي الانسان والعالم . واذا شئنا تأسيس علم النفس علينا أن نعود الى ما هو أعلى من الموضوع النفسي والى أعلى من موقف الإنسان في العالم ، علينا أن نعود الى كل من مصـادر الانسان والعالم والموضوع النفسي الوعي التجاوزي والتكويني الذي نصل إليـه عن طريق « الاقتصار الفينومينولوجي » Réduction phénoménologique أو « وضع العالم بين هلالين » فهذا الوعي هو الذي سنسأله وإن ما يعطي أجوبة هذا الوعي قيمتها كونه شخصياً بالضبط

وهكذا فإن هوسرل عرف كيف يستفيد من تقارب الوعي المطلق بالنسبة لنفسه ، ذلك التقارب الذي لم يعرف عـالم النفس كيف يفيد منه باطمئنان كلّي ، لأن كل وعي انمّا هو موجود بمقدار ما هو وعي لوجوده . غير انـه هنا ايضاً وكما في السابق ، سيأبى أن يسأل الوعي عن الأفعال: وسنجد على الصعيد التجاوزي تشوّش علم النفس ، وإن ما سيحاول وصفه وتثبيته بمفاهيم ، هي بالضبط تلك الجواهر التي تتدبّر انبساط الحقل التجاوزي . سيكون هناك إذاً ، على سبيل المثال ، علم فينومينولوجي للانفعال من شأنه — بعد « وضع العالم بين هلالين » — أن يدرس الانفعـال كحادث تجاوزي صرف ، وذلك ليس باتجاهه نحو الانفعالات الخاصة ، بل ببحثه للوصول الى جوهر الانفعال التجاوزي وتوضيحه كصنف منتظم من اصناف الوعي ، من هذا التقارب

المطلق ايضاً بين المحقق وموضوع التحقيق انطلق فينومينولوجي آخر هو هيدجر Heidegger .

إن ما سيفرّق بين البحث عن الانسان وبين سائر اصناف المسائل الدقيقة ، هو بالضبط هذه الواقعة المشجعة ، وهي ان الحقيقة الانسانية هي نفسنا : « والموجود الذي يتوجب علينا تحليله ، هو نفسنا » على حدّ قول هيدجر . « ان وجود هذا الموجود هو ملك للشخص » فليس سواء إذاً ان يكون هذا الواقع الانساني أنا ، لان الوجود بالنسبة للواقع الانساني هو دائماً وبالضبط ، تحمل هذا الوجود ، أي ان يكون الواقع الانساني مسؤولاً عنه بدلاً من أن يتلقاه من خارج كما هو الأمر بالنسبة للحجر . وبما أن « الواقع الانساني » هو في الجوهر كون ذاته ممكناً ، فان هذا الموجود يستطيع ان « يختار » نفسه من ضمن وجوده ، ان يربح نفسه ؛ وقد يضيع نفسه » . ان هذا « التحمل » للذات الذي يميّز الواقع الانساني يفترض تفهم الواقع الانساني نفسه بنفسه ، مهما كان هذا التفهم مظلماً . « في وجود هذا الموجود يأتي هذا الموجود بنفسه لوجوده » وذاك أنه في الواقع ، ليس التفهم صنعة آتية من خارج الواقع الانساني بل هي عين طريقتها في الوجود . وهكذا فان الواقع الانساني الذي هو أنا Moi يتحمل وجوده وهو يتفهمه . وهذا التفهم هو تفهمي أنا . فأنا اذا قبل كل شيء كائن يتفهم واقعه كانسان بصورة اكثر أو أقل ، وهذا يعني أني اجعل نفسي انساناً حين اتفهم نفسي كانسان . قد أتساءل اذاً ، وعلى

ضوء هذا التساؤل ، اجري بنجاح تحليلاً « للواقع الانساني »
قد يفيدني في تأسيس نوع من الانتروبولوجيا . وهنا ايضاً
بالطبع ليست القضية قضية استبطان Introspection ، لأن
الاستبطان لا يصادف في البدء سوى الفعل ، ثم لأن تفهمي
للواقع الإنساني مظلم وغير اصيل ، ومن الواجب تبسيطه
وتقويمه . وعلم تأويل الوجود سيؤدي على كل حال لبناء
أنتروبولوجيا من شأنها أن تكون قاعدة لكل علم نفس .
فنحن اذاً في الموقف المعاكس لموقف علماء النفس لأننا ننطلق
من هذه المجموعة الخليصة التي هي الانسان ولأننا نثبت جوهر
الانسان قبل ان نبدأ بعلم النفس .

والفينومينولوجيا هي على كل حال دراسة للحوادث
phénoméne قبل أن تكون دراسة للأفعال . كما تفهم بالحادث
« ما ينبىء عن نفسه » ، أي ما واقعه هو مظهره بالضبط
« وليس هذا « الإنباء عن النفس » اعتباطياً ... فوجود
الموجود ليس بالشيء « الذي وراءه » شيء « لا يظهر ».
وفي الواقع أن الوجود بالنسبة للواقع الانساني هو بالنسبة
لهيدجر تحمل الكينونة الذاتية في نمط تفهم وجودي ،
والوجود بالنسبة للوعي هو إظهار الذات بالنسبة لهوسرل ،
وبما أن المظهر يعني هنا المطلق ، فالمظهر هو الذي يجب
وصفه وسؤاله . من وجهة النظر هذه ، وفي كل موقف
انساني - كالانفعال مثلاً ، لأننا كنا نتكلم عنه قبل قليل
يرى هيدجر أننا نجد بمجمل الواقع الانساني ، لأن الانفعال
هو الواقع الانساني الذي يتحمل نفسه. « ويتجه منفعلاً » نحو

العالم . وهوسرل يرى من جهته أن الوصف الفينومينولوجي للانفعال سيلقي ضوءاً على هياكل الوعي الرئيسية ، لأن الانفعـــال هو وعي بالضبط . وبالعكس سيطرح سؤال لم يشتبه به عالم النفس . هل نستطيع أن نفقه أنواعاً من الوعي لا تتضمن الانفعال في إمكانياتها ، أو هل يجدر أن نرى فيه هيكلاً للوعي لا يستغنى عنه ؟ وهكذا فإن الدارس الفينومينولوجي سيسأل الانفعـــال عن الوعي وعن الانسان ولن يسأله عمّا هو وحسب ، بل عمّا لديه من علم عن كائن من بين خصائصه كونه قادراً على أن يكون منفعلاً وبالعكس ، سيسأل الوعي والواقع الانساني عن الانفعال : ما يجب إذاً أن يكون الوعي ليصبح الانفعال ممكناً ، أو ليصبح ضرورياً .

نستطيع أن نفهم ، الآن ، أسباب حذر عالم النفس من الفينومينولوجيا . وحذر عالم النفس الأوليّ انما يتم في الواقع عن طريق اعتبار الحالة النفسية بحيث انه ينتزع منهـــا كلّ دلالة . والحالة النفسية بالنسبة إليه هي دائماً فعل ، وهي لكونها فعلاً Fait عارضة على الدوام . إن هـــذه الخاصة العارضة هي نفسها التي يتمسك بها عالم النفس أكثر ما يتمسك واذا سألنا أحد العلماء : لماذا تتجاذب الأجسام حسب قانون نيوتن Newton ؟ سيجيب ! لست أدري ، لأن الامر كذلك . وإذا سالناه وعلام يدل هذا الانجذاب ؟ سيجيب : انه لا يدل على شيء ، بل هو موجود ، بالمقابل نرى عالم النفس اذا ما سئل عن الانفعـــال يجيب باعتزاز : « هو

موجود « لماذا ؟ لست أدري ، اني ألحظ ذلك فقط . ولا أعرف له أية دلالة . » أما بالنسبة للفينومينولوجي فبالعكس إن كل فعل انساني ذو دلالة في جوهره . واذا انتزعت دلالته ، انتزعت طبيعته كفعل انساني . تكون مهمة الدارس الفينومينولوجي اذاً دراسة مدلول الانفعال ، فما علينا أن نفهم بذلك ؟

دلّ يعني ارشد الى شيء آخر ارشاداً يؤدي بتوسيع الدلالة الى ايجاد المدلول عنه بالضبط . وبالنسبة لعالم النفس لا يدل الانفعال على شيء لأنه يدرسه كفعل ، اي انه يقتطعه من مجمل الباقي . فيصبح الانفعال اذاً ليس له دلالة من اصله ، ولكن اذا كان كل فعل انساني ذا دلالة حقاً ، فان الانفعال الذي يدرسه عالم النفس هو بطبيعته ميت ، عديم النفسية ، عديم الانسانية ، واذا شئنا ان نجعل من الانفعال ، على طريقة الدارسين الفينومينولوجيين ، حادث وعي حقيقي ، فيجب بالعكس أن نعتبره ذا دلالة منذ البداية . أي اننا سنؤكد أنه موجود بقدر ما هو ذو دلالة . ولسنا نضل الطريق في البدء في دراسة الأفعال الفيزيولوجية لأن هذه الافعال بحدّ ذاتها لا تعني شيئاً تقريباً . فهي موجودة ، ليس إلاّ . غير اننا بالعكس ، سنحاول تبسيط الشيء المدلول بتوسيعنا مدلول أنواع السلوك والوعي الانفعالي . ونحن نعرف في الأصل ما هو هذا المدلول عنه : فالانفعال يدل حسب طريقته على مجمل الوعي ، وإذا نظرنا على الصعيد الوجودي ، دلّ آنئذ على الواقع الانساني . وليس الانفعال

حادثاً Accident لأن الواقع الانساني ليس بمجموعة أفعال ؛ بل انه يعبّر بطريقة محدّدة عن الجملة الخليصة الانسانية في تمامها . وبهذا لا يجب قط ان نعتبره كنتيجة للواقع الانساني . فهو هذا الواقع الانساني نفسه يتحقق على شكل « انفعال » . ومنذ الآن اصبح من المستحيل اعتبار الانفعال بمثابة اضطراب نفسي فيزيولوجي . فان له جوهره ، وهياكله الخاصة ، وقوانين ظهوره ، ودلالته . ولا يمكن أن يتأتى من خارج الواقع الانساني . بل بالعكس ان الانسان هو الذي يتحمل انفعاله ويصبح الانفعال بالنتيجة شكلاً منتظماً من أشكال الوجود الانساني .

وليس في نيتنا الآن أن نجرب دراسة فينومينولوجية عن الانفعال . فدراسة كهذه اذا ما توجب تخطيطها ، ستتناول الجانب العاطفي Affectivité كخط وجودي للواقع الانساني. بيد ان مطامحنا أكثر تحديداً نود أن نحاول أن نرى ما اذا كان علم النفس الصرف يستطيع ان يستمد من الفينومينولوجيا نمطاً له وتعاليم ، مطبقين ذلك على قضية دقيقة وملموسة هي قضية الانفعال وسنظل متفقين على أن علم النفس لا يضع الانسان موضوع البحث أو العالم بين هلالين . بل يعتبر الإنسان في العالم ، كما يبدو من خلال تعدد المواقف : في المقهى وفي العائلة وفي الحرب ، وأن ما يهمنا بشكل عام هو الإنسان في الموقف Homme en situation والحالة هذه ، وكما رأينا في السابق أن علم النفس خاضع للفينومينولوجيا لأن دراسة ايجابية حقة عن الانسان في

الموقف علينا أن توضح باديء ذي بدء مبدأ كل من الإنسان والعالم والكائن في العالم Etre dans le monde والموقف . بيد أن الفينومينولوجيا لم تكد ترى النور ، كما أن جميع هذه المباديء بعيدة كل البعد عن الوضوح النهائي فهل يتعين على علم النفس أن ينتظر بلوغ الفينومينولوجيا مرحلة النضوج ؟ نحن لا نعتقد ذلك . بيد أن هذا العلم اذا كان لا ينتظر نشوء نوع من الانتروبولوجيا بصورة نهائية ، عليه أن لا يغفل ان هذه الانتروبولوجيا صائرة الى التحقيق ، فاذا ما تحققت يوما ما فإن على جميع المدارس السيكولوجية أن تنطلق منها وعلى علم النفس في الوقت الحاضر الا يهدف لجني الافعال قدر اهتمامه للحوادث Phénomènes ، أي بالضبط الأحداث النفسية بقدر ما هي دالة لا بقدر ما هي أفعال صرفة . فسيعترف علم النفس مثلاً بأن الانفعال ليس موجوداً كحادث جسدي ، لأن الجسد لا يمكن أن ينفعل ما لم نضف معنى من المعاني على نشاطاته ، وسيبحث علم النفس حالاً بما وراء الاضطرابات الشريانية واضطرابات التنفس ، وهذا الماوراء Au - delà انما يكون معنى السرور أو معنى الحزن . بيد أنه نظراً لأن هذا المعنى ليس صفة ملقاة من خارج على عاتق السرور أو الحزن ، ونظراً لأنه ليس موجوداً إلا بقدر ما يظهر نفسه ، أي من حيث « يتحمله » الواقع الانساني ، فالوعي نفسه اذا هو الذي سيسأل ، لأن السرور ليس سروراً إلا بمقدار ما يظهر نفسه كذلك . ولان علم النفس لا يبحث بالضبط عن الافعال بل عن الدلالات ،

وسيتخلى عن طرق الاستبطان الاستقرائية وعن التجريبية الخارجية كي يسعى فقط في فهم جواهر الافعال وتثبيتها . وسيصبح علم النفس أيضاً علماً خيالياً [1] Eidétique ، غير انه لن يهدف من خلال الحادث النفسي الى المدلول عنه بحد ذاته ، أي الى كلية الانسان بالضبط . فعلم النفس ليس لديه الوسائل للمجازفة بدراسة كهذه . وان ما سيهمه هو الحادث فقط من حيث هو دال . كما انه قد يكون بوسعي أن أفهم جوهر « البروليتاريا » من خلال كلمة « بروليتاريا » في هذا الحال أكون بصدد دراسة علم الاجتماع . غير أن اللغوي يدرس كلمة بروليتاريا من حيث أنها تعني بروليتاريا وسيكون قلقاً لتقلبات الكلمة من حيث أنها حاملة لدلالة . وعلم كهذا ممكن بالتمام .

فما ينقص هذا العالم ليكون حقيقياً ؟ أن يكون قد صنع براهينه . لقد بيّنا أنه اذا كان الواقع الإنساني يبدو لعالم النفس كمجموعة من المعطيات الغريبة ، فمردّ ذلك إلى أنه قد وضع نفسه مختاراً في المجال الذي يبدو من خلاله هذا الواقع غريباً . غير ان هذا لا يلزم بألا يكون الواقع الانساني مجموعة بالضرورة .

فنحن برهنا فقط على أن هذا الواقع لا يمكن أن يبدو بخلاف ذلك بالنسبة لعالم النفس . يبقى أن نعرف إذا كان الواقع هذا ينطوي في عمقه على تحقيق فينومينولوجي ، أي

(١) خيالياً وضعت كمقابل لكلمة Eidétique وهي من أصل يوناني وتعني ما هو صادر عن الخيال ، ولكن مسقطا صوره الى خارج . المترجم

اذا كان الانفعال مثـــلاً هو حادث دالّ حقاً . كي نطمئن الى ذلك ، ليس هناك سوى وسيلة ، هي تلك التي تنادي بها الفينومينولوجيا ألا وهي « الذهاب الى الأشياء ذاتها » . ونرجو أن تعتبر الصفحات التالية كتجربة لعــلم نفس فينومينولوجي ، وسنحاول أن نضع أنفسنا على صعيد الدلالة وأن ندرس الانفعال كحادث .

تخطيط نظريّة الانفعال

١ — النظريات الكلاسيكية .

نحن نعرف جميع الانتقادات التي أثارتها نظرية الانفعال الطرفية Périphérique فكيف نشرح الانفعالات الدقيقة Fines ؟ والسرور السلبي ؟ وكيف نقبل بأن ردود الفعل الجسمية السطحية يمكن ان تنبىء عن حالات نفسية قيّمة ؟ وكيف يمكن للتغييرات الكميّة شبه المتواصلة في الوظائف النباتية ان تأتي مطابقة لسلسلة وصفية لحالات ليست متطابقة فيما بينها . فالتغييرات الفيزيولوجية مثلاً ، التي تنطبق على الغضب لا تختلف إلاّ من حيث الحدة عن تلك التي تنطبق على السرور . (كازدياد سرعة التنفس ، وارتفاع توتر العضلات ، وازدياد التبادلات البيوكيائية ، وارتفاع الضغط الشرياني : الا ان الغضب ليس نوعاً من السرور الأكثر حدّة ، فهو شيء آخر من حيث يبدو للوعي على الأقل ، فلن نفيد من شيء اذا أظهرنا في السرور الاثارة التي تعدّنا للغضب ، وان نذكر أولئك المعتوهين الذين ينتقلون بصورة متواصلة من السرور الى الغضب (بتأرجحهم مثلاً فوق مقعد ثم الاسراع في هذا

التأرجح) . فالمعتوه الغاضب ليس « مسروراً الى حدّ بعيد » . حتى وان انتقل من السرور الى الغضب ، فالغضب ليس صنواً للسرور (ولا شيء يسمح لنا بالتثبت من تدخل مجموعة من الاحداث النفسية أثناء الانتقال ذاك)

ويبدو لي أن الأساس المشترك لجميع هذه الملاحظات يمكن أن ينحصر كالآتي : يميّز وليم جيمس W. James في الانفعال مجموعتين من الحوادث ، مجموعة من الحوادث الفيزيولوجية ، ومجموعة من الحوادث السيكولوجية التي سنسميها على أثر مجموعة الحوادث الأولى — حالة الوعي . والأساس في نظريته هو أن حالة الوعي المسمّاة « سروراً ، وغضباً الخ . » ليست سوى وعي التحركات الفيزيولوجية وإسقاطها في الوعي اذا شئنا ، بيد أن جميع نقّاد جيمس ممن فحصوا تباعاً « حالة » الوعي « الانفعال » ثم التحركات الفيزيولوجية اللاحقة بها ، لا يعترفون أن في هذه « الحالة » إسقاطاً Projection لتلك التحركات . فهم يجدون فيها « أكثر » بل « شيئاً آخر » — وعوه أم لم يعوه . ثم إننا مهما تطرّفنا في تخيل واضطرابات الجسم فلن نستطيع أن نفهم لماذا يكون الوعي المطابق لهذه الاضطرابات وعياً « مرتاعاً » فالارتياع حالة مضنية جداً بل إنها حالة لا تحتمل ، وليس معقولاً أن تبدو هذه الحالة الجسدية — إذا ما اخذت بذاتها لذاتها — على هذه الصورة العنيفة . « شيء آخر » هو أنه في الواقع ، ولو فهم الانفعال موضوعياً ، فلا يمكن أن يبدو بمثابة اضطراب فيزيولوجي ، فالانفعال ، لكونه

فعلاً واعياً لا يمكن ان يصبح مجرّد اضطراب واختلاط ، بل أنّ له معنى ، وهو يدلُّ على شيء . وبهـــذا ، لا نعني فقط أنه يأتي كصفة صرفة ، بـل يلقي بنفسه كنوع من علاقة كياننا النفسي مع العالم . وهذه العلاقة — او بالأحرى الوعي الذي ندركه عنها — ليس بمثابة صلة مختلطة بين الأنا والكون ، بل هي هيكل منتظم قابل للوصف .

وأنا لا أرى ان تلك الحساسية الدماغية العصبية الـــتي اكتشفهـا مجددا نفس أولئك الذين ينتقدون جيمس ، لا أراها تسمح بإجابة شافية حول القضية . ففي البداية كانت لنظرية جيمس الطرفيـــة ميزة كبرى ، اذ انها لم تكن تهتم إلا بالاضطرابات الفيزيولوجية التي يمكن التقاطها بصورة مباشرة أو غير مباشرة . فنظرية الحساسية الدماغية تدعو لاضطراب دماغي لا يمكن التثبت منـه . لقـــد أجرى شرنغتون Sherrigton تجارب على الكلاب ، وبوسعنا بلا ريب أن نمتدح مهارته كجراح . غير ان هذه التجارب اذا ما اخذت بحد ذاتها لا تبرهن أي شيء . فإذا كان رأس الكلب المعزول عملياً عن جسمه يعطي امارات الانفعال ، فلا أظن أن من حقنا ان نخلص الى أن الكلب يعاني انفعالاً تماماً . ثم انه لو افترضنا انه من الممكن إثبات الحساسية الدماغية العصبية ، فهل بوسع الاضطراب الفيزيولوجي ، كائناً ما كان نوعه ، أن يرشدنا لطبيعة الانفعال المنتظمة ؟

هذا ما فهمه جانيه Janet جيداً ، ولكنه أساء التعبير عنه نوعاً حين قال إن جيمس في وصفه الانفعال قد نسي

العنصر النفسي . وجانيه إذ يضع نفسه على صعيد موضوعي صرف ، لا يريد أن يسجّل سوى تظاهرات الانفعال الخارجية . ولكن ، حتى ولو لم نعتبر سوى الحوادث الجسمية التي يمكن وصفها وكشفها من الخارج ، يرى جانيه أن من شأن هذه الحوادث ان تصنف حالاً في فئتين : الحوادث النفسية أو انواع السلوك ، ثم الحوادث الفيزيولوجية . فإن نظرية للانفعال تريد أن تعيد للعنصر النفسي نصيبه الرئيسي عليها أن تجعل من الانفعال سلوكاً . غير ان جانيه شأن جيمس حسّاس أمام مظهر الاضطراب الذي يبديه كل انفعال فهو يجعل من الانفعال إذاً سلوكاً أقل انطباقاً من غيره او اذا شئنا ، فسلوكاً غير منطبق ، أو سلوكاً فاشلاً . وحين تكون المهمة عسيرة جداً وليس بإمكان أن نتبع السلوك الأعلى الذي ينطبق عليها ، فان الطاقة النفسيه المبدّرة تضيع في طريق آخر ، اذ تتبع سلوكاً وضيعاً يلزمه توتر نفسي اقل . إليكم مثلاً تلك الفتاة التي اخبرها ابوها بأنه يشكو آلاماً في ذراعه وانه يخاف قليلاً من الشلل . فانطرحت في الارض فريسة لانفعال عنيف ، عاودها بعد ذلك بايام بنفس العنف وحملها في النهاية على طلب مساعدة الأطباء . اثناء العلاج ، اعترفت بأن فكرة العناية بأبيها والعيش حياة قاسية كحارسة لمريض هي التي بدت لها لا تطاق لأول وهلة . فالانفعال يبدي هنا إذاً سلوكاً فاشلاً فهو البديل « لسلوك حارسة مريض لا يمكن احتماله »[1] . ويورد جانيه كذلك في كتابه عن

---

(١) اعتبرها المؤلف عبارة واحدة وكتبها بالفرنسية على الشكل التالي :

« Conduite - de - garde - malade - ne - pouvant - être - tenue »

الهوس والجنون Obsession et psychasténie قضية مرضى عديدين جاؤوه معترفين بأنه ليس في استطاعتهم انهاء اعترافهم قبل ان يجهشوا بالبكاء ، بل وتعتريهم احياناً أزمة عصبية . وهنا أيضاً نرى السلوك الواجب اتباعه عسيراً جداً . فالبكاء والأزمة العصبية تمثل سلوكاً فاشلاً يحلُ محل الأوّل بالاشتقاق dérivation ولا نتوقف كثيراً هنا ، فالأمثلة كثيرة . فمن منّا لا يذكر أنه حين كان يمازح رفيقاً له ، كان يحافظ على هدوئه طالما ان الممازحة متكافئة ، ثم يثور في نفس اللحظة التي يعجز فيها عن الاجابة . وهكذا فان جانيه يستطيع ان يفخر بأنه أعاد للانفعال عنصره النفسي ! فوعينا للانفعال – ذلك الوعي الذي ما هو هنا سوى حادث ثانوي [1] – ليس بعد الان مجرّد مقابل للاضطرابات الفيزيولوجية ، بل هو وعي لفشل ما ولسلوك فاشل . تبدو النظرية مدهشة ، فقد اصبحت موضوعاً نفسياً محافظة على بساطتها الآليّة كليّاً فحادث الاشتقاق ليس اكثر من تبدل في الطريق لدى الطاقة العصبية المصدّرة .

ولكن أي غموض يكتنف هذه المبادىء القليلة الواضحة في ظاهرها . واذا احسنا اعتبار الاشياء ، نلاحظ أن جانيه لا يتوصل الى تجاوز جيمس إلا باستعماله ضمنياً نوعاً من الغائية Finalité تدحضها نظريته علنياً . فما هو في الواقع السلوك الفاشل ؟ هل يجب أن نعتبره فقط بمثابة بديل آلي

(١) أي انه ليس حادثاً مضافاً يمكن الاستغناء عنه Epiphénomène المؤلف

لسلوك أعلى لم نستطع التزامه ؟ في هـــذه الحال ستتفجر الطاقة العصبية تبعاً للصدفة وحسب قانون أقل مجهود . غير ان ردات الفعل الانفعالية لا تظل آنئذ سلوكاً فاشلاً بقدر ما هـــي نوع من غياب السلوك . اذ يصبح هناك رد فعل موزع مكان رد الفعل المنطبق ، ويحدث هنـــاك تشوش . ولكن أليس هـذا ما يقوله جيمس بالضبط ؟ أفـلا يحصل الانفعال بالنسبة لجيمس في لحظة عـدم الانطباق المفاجىء ، أفلا يحدث هذا الانفعال في مجموع الاضطرابات التي يأتي بها عدم الانطباق هذا للجسم . وجانيه بـــلا ريب يشدد على الفشل أكثر من جيمس ، ولكن ما يعني ذلك ؟ فاذا اعتبرنا الفرد ، موضوعياً ، بمثابة جهاز لانواع السلوك ، واذا كان الاشتقاق يحدث آلياً ، فالفشل ليس شيئاً ، وليس موجوداً ، بل ان هناك مجرد حلول مجموعة التظاهرات الجسديـة محل السلوك . وحتى يتخذ الانفعال المدلول التفسي للفشل ، يجب على الوعي أن يتدخل ويضفي عليه تلك الدلالة وان يحتفظ بالسلوك الاعلى بمثابة شيء ممكن وانـه سيدرك الانفعال تماماً كفشل بالنسبة لهذا السلوك الاعلى . ولكن هــــذا يوكل الى الوعي دوراً تكوينياً ، وهـذا ما لا يريده جانيه بأي ثمن . واذا كنا نريد المحافظة على معنى نظرية جانيه ، نصبح عند ذلك ملزمين بالاخذ بموقف فالون Wallon ففي مقال في مجلة الدروس والمحاضرات Revue des cours et conférences يقترح فالون هذا التفسير : يوجد عند الطفـــل — دورة عصبية بدائية . وإن هذه الدورة تحكم بمجموعـــة ردود فعل الوليد

امام الدغدغة والالم الخ .. (الارتعاش ، انقباض العضلات سرعة دقات القلب الخ) وتكون هكـــذا أول انطباق جسدي ، انطباق موروث بالطبع . نأخذ بعد ذلك علماً عن انواع السلوك كما نحقق تركيبات جديـــدة أي دورات جديدة ، ولكن حين لا نستطيع تجاه موقف جديد وعسير أن نجد السلوك المنطبق الذي يناسب هذا الموقف ، يكون قد حصل آنئذ رجوع الى الدورة العصبية البدائيـــة .. نرى أن هذه النظرية انمّا تمثـل انتقال وجهات نظر جانيه الى صعيد السلوكية الصرفة Behaviorism لان ردود الفعـــل الانفعالية تبدو لا كمجرّد تشويش بل بمثابة انطباق قليل حين يبدأ جهاز الانعكاسات الدفاعيـــة Réflexes défensifs المنتظم ، تكون الدورة العصبية لدى الطفل غـــير منطبقة اذا ما قيست بحاجات الشخص البالغ ، وهو يجد ذاتـــه منظمـــة حركية شبيهة بالانعكاس التنفسي مثـــلا . بيد أننا نرى أيضاً ان هذه النظريـــة لا تختلف عـــن نظرية جيمس الا بافتراضها وحـــدة جسدية تصل بـــين جميع التظاهرات الانفعالية . وبديهي ان جيمس كان قد قبل بوجود دورة عصبية كهذه فيما لو تم اثباتها . وكان قد اعتبر هذا التعديل عن نظريتـــه بسيطاً جداً لانه يـــتم على الصعيد الفيزيولوجي الصرف . وهكذا اذاً نجد ان جانيه – اذا ما تمسكنا بحرفية نظريته – أشد قرباً الى جيمس مما يريده ؛ وقد فشل في اعادة ادخال « العنصر النفسي » في الانفعال . كما انه لم يشرح لماذا توجد أنواع مختلفة من السلوك الفاشل ،

ولماذا استطيع أن اجابه اعتداء مفاجئاً مـــا بالخوف او بالغضب . والامثلة التي يستشهد بهـا تعود جميعها تقريباً الى انقلابـات انفعاليـة لا تفريق بينها (كالبكاء والنوبة العصبية الخ ..) هي أقرب للصدمة الانفعالية بحد ذاتها ، منهـــا للانفعال الموصوف .

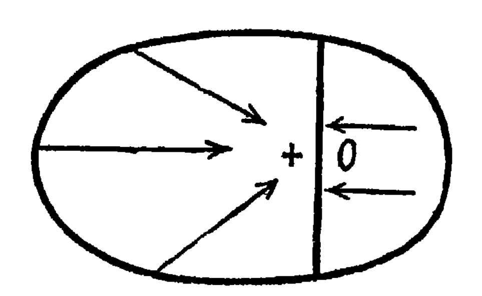
ولكن يبدو أن لدى جانيه نظرية ملحقة للانفعـــال – ولانواع السلوك عامة – نظريـة من شأنهـــا أن تعيد إدخال الغائية دون تسمية . وفي محاضراته العامة عن الجنون وعن الجانب العاطفي ، يشدد جانيـــه كما ذكرنا – على طبيعة الاشتقاق الآلية ، غير أنه يجعلنا نفهم من خـــلال أوصافه ، أن المريض يرتمي في السلوك الادنى حتى لا يلتزم السلوك الاعلى . وهنا ، ترى المريض نفسه ينادي بفشله ، حتى قبل أن يباشر بالمقاومة ، ويأتي السلوك الانفعالي ليلقي ستاراً على استحالة التزام السلوك المنطبق . ولنستعد المثـل الذي ذكرناه آنفاً : مثل المريضة التي جاءت تقابل جانيه ، جاءت تفضي إليه بسرّ اضطراباتهـــا ، وأن تصف له وساوسها بدقة . غير أنها لا تستطيـع ذلك ، فهو سلوك اجتماعي شديد الصعوبة بالنسبة لها . عندها أجهشت بالبكاء ولكن هل هي تبكي لانها لا تستطيع أن تقول شيئاً ؟ وهل دموعها تمثل مجهوداً خائباً للاقدام على شيء ، وانقلاباً موزعاً يمثل تفكك سلوك عسير جداً ؟ أم هل انهـا تبكي لئلا تقول شيئاً ؟ يبدو الفارق بين هذين التفسيرين ضئيلاً للوهلة الاولى ! ففي كلا الافتراضين يوجد سلوك يستحيل التزامه ،

وفي كلا الافتراضين يتمثل حلول تظاهرات موزعة محـــلّ السلوك . لذا نرى جانيه ينتقـل بيسر من الافتراض الاول الى الثـــاني ، وهذا ما يسبب التباس نظريته . بيد أن هوّة تفصل ، في الحقيقة ، بين ذينك التفسيرين . فالتفسير الاول هو في الواقع آلي صرف — وقد رأيناه — شديـد القرابة في عمقه لنظريات جيمس . أما التفسير الثاني ، فإنه يأتي لنا بالجديد حقاً . فهو وحده يستحـق لقب النظريـة السيكولوجية للانفعالات ، وهو وحده يجعل من الانفعـال سلوكاً . وذاك انـه ، لو أعدنا ، في الواقع ، إدخـال الغائية Finalité هنـا ، استطعنـا أن ندرك أن السـلوك الانفعالي ليس قط تشوشاً ، بل هو جهاز منتظم لوسائـل تهدف الى غاية . وقد « جاء » هذا الجهاز ليستر ، ويبعد ، ويحل محل سلوك لا نستطيع أو لا نريد التزامه . عند ذلك يصبـح تفسير الانفعالات المتفرقـة يسيراً ، اذ أن تلك الانفعـالات يشكل كل منهـا وسيلة مختلفـة لتذليـل صعوبة ما ، أو مهرباً خاصاً أو خداعاً خاصاً .

بيد أن جانيه أفضى إلينا بما استطاعه فكان شديد البعد عن اليقين ، منقسماً بين الغائية العفويـة والآلية المبدئية ، فلن نسأله هو أن يعرض نظرية الانفعال — السلوك تلك . وسنجدها عند تلامذة كوهلر Kohler لا سيا عند لوين Lewin ودامبو Dembo وهذا ما كتبه بول غيوم P. Guillaume في علم نفس الشكل psychologie de la forme » فلنأخـذ المثال الاكثر بساطة ، كأن نقترح على أحد الاشخاص أن

يلامس شيئاً موضوعاً على كرسي ، ولكن بدون أن يضع رجليه خارج دائرة مرسومة على الارض . فقـــد احصيت المسافات بحيث يصبح بلوغ الشيء شديد الصعوبة أو مستحيلاً بطريقة مباشرة ، غير أنه بالإمكان حلّ المعضلة عن طريق وسائل غير مباشرة ... وهنا تأخذ القوة الموجهة نحو الشيء معنى واضحاً وملموساً ، ويوجد في هذه المسائل من جهـة أخرى عائق في طريق تنفيذ العمل مباشرة ، والعائق قـد يكون مادياً أو معنوياً ، فهو على سبيل المثال قاعدة نريد مراقبتها . وهكـذا – نرى في المثل الذي ذكرناه – أن الدائرة التي لا يمكن اجتيازهـــا تشكل في نطاق إدراك الشخص حاجزاً تنطلق منه قوة موجهة باتجاه معاكس للقوة الأولى . فيتضمن صراع تينك القوتين نوعـــاً من التوتر في المجال الحادثي ... والحلّ الذي عثر عليه ، هو العمل الناجح الذي يضع حداً لذلك التوتر ... فهناك سيكولوجيا حادثة الحلول او الاستبدال ، ساهمت فيهـا مدرسة لوين مساهمة قيمة . وشكلها شديد التغير ، فأنصاف النتائج التي يمكن بلوغها يمكن ان تساهم في تثبيتها . وقد يسهّل الشخص الحادثة أحياناً إذ يتحرّر من بعض الشروط المفروضـة في الكلمة وميزات السرعة والمدّة ، كما يمكنه حتى تعديل نوعية المهمة وفي حالات اخرى ، يكون المقصود حوادث غير واقعية او رمزية . فننفذ حركة خائبة في اتجـــاه الحدث ، ونصف الحدث بدلاً من أن نقوم به ، ونتخيل مناهج غيبية خيالية (اذا كان لدي ... من الواجب ...) من خارج الشروط

الواقعية او المفروضة والتي تسمح بإتيان الحدث . واذا كانت حوادث الاستبدال مستحيلة أو اذا كانت لا تأتي بقرار كاف ، فإن التوتر المستمر يتظاهر عن طريق نزعة الرجوع عن التجربة ، والهرب من الميدان او الانطواء على الذات في موقف سلبي . وفي الواقع انه قلنا أن الشخص يجد نفسه خاضعاً ، لانجذاب الهدف الايجابي ، ولفعل الحاجز الرادع والسلبي . فضلاً عن أن قبول الخضوع للتجربة قد اضفى على كافة اشياء الميدان قيمة سلبية بمعنى أن جميع المفارقات الغريبة عن المهمة تصبح مستحيلة بالضرورة الفعلية . فيكون الشخص اذا حبيساً نوعاً ما في اطار مقفل من جميـــع الجهات ؛ وليس فيـه سوى مخرج ايجابي ، لكنه مغلق بواسطة الحاجز المعين . والموقف ينطبق على الرسم الهندسي التالي :



والتملص Evasion ليس سوى حل قاس لانه يجب تحطيم الحاجز العمومي وقبـــول انتقاص الانا Moi والانطواء على الذات الذي يقيم بين الميدان المضاد والانا حاجزاً للحماية ، هو أيضاً بدوره حلٌ ضعيف .

واستمرار التجربة يمكن أن يؤدي في مثل هذه الحالات

الى اضطرابات انفعالية ، وهي اشكال أكثر بدائية للانفراج من التوتر . ونوبات الغضب الشديدة العنف أحياناً لدى بعض الأشخاص تجد لها دراسة وافية في بحث دامبو . فالموقف يتلقى تسهيلاً هيكلياً . ففي الغضب كما في جميع الانفعالات بلا ريب ، ضعف في الحواجز التي تفصل طبقات الأنا العميقة والسطحية ، والتي تؤمن عادة الإمساك بزمام الحوادث عن طريق الشخصية العميقة والسيطرة على الذات ، وهو ضعف الحواجز بين الواقعي وغير الواقعي . وبالعكس، حين يكون العمل مجمداً فإن التوتر بين الخارج والداخل يستمر في الازدياد ، بحيث تمتد الطبيعة السلبية على نسق واحد الى جميع الأشياء الموجودة في الميدان ، تلك الأشياء التي تضيع قيمتها الخاصة ... وحين يضيع اتجاه الهدف ذي الامتياز ، عندها يتهدم الهيكل المميز الذي فرضته المسألة على الميدان ... والافعال الخاصة لا سيما ردود الفعل الفيزيولوجية المختلفة التي استمتعنا بوصفها بحيث أوكلنا إليها دلالة خاصة ، تلك الأفعال لا يمكن أن نفقهها إلا انطلاقاً من هذا المفهوم الاجمالي لتجريد الانفعال ...»

ها نحن نصل إذاً في ختام هذا الاستشهاد الطويل الى مفهوم حركي للغضب . وأكيد أن الغضب ليس غريزة ، ولا عادة ولا حساباً عقلياً ، فهو حل مفاجيء لنزاع ما ، وطريقة لحل العقدة المستعصية . وسنصادف بكل تأكيد تمييز جانيه بين أنواع السلوك العليا وأنواع السلوك الدنيا أو

المشتقات . غير أن هـذا التميز يتخذ هنا كل معنـاه ، اذ اننا نحن الذين نضع أنفسنا في حالة وضيعة كلياً ، لأن متطلباتنا على هذا المستوى تصبح أقل ، كما نكتفي آنئـذ بتكاليف أقل . فحين لا يكون باستطاعتنا في حالة التوتر العالية ، أن نحلّ إحدى المعضلات حلا دقيقاً مضبوطاً ، نضغط على أنفسنا ، ونهبط ونحيل أنفسنا [illegible] تكفيه الحلول الغليظة القليلة الانطباق (كأن نمزق مثلا الورقة التي تحمل صيغة المسألة) . وهكذا يبدو الانفعال هنا بمثابة تملص ، فالشخص الغاضب يشابه رجلا ، عجز عن حـلّ الحبال التي تكبله ، فراح يتلوى في وثاقه في جميع الجهات. والسلوك « الغضب » وهو أقل انطباقاً على المسألة من السلوك الأعلى – غير الممكن – ذلك السلوك الذي يحلّ المسألة – هذا السلوك « الغضب » هو مع ذلك منطبق تماماً على حاجة حلّ التوتر وزعزعة كتلة الرصاص التي ترزح على أكتافنا . يصبح بأمكاننا منذ الآن أن نتفهم الامثلة التي كنـا نوردها آنفاً : كالمجنونة التي جاءت تقابل جانيه ، تريد أن تعترف له . غير أن المهمة عسيرة جداً . ها هي إذاً في عـالم ضيق مهدّد ينتظر منها عملا دقيقاً لما يبعد هذا العمـل في نفس الوقت . وجانيه نفسه يدلّ ، في موقفه ، على أنه يصغي وينتظر . لكنه في نفس الوقت يدحض هذا الاعتراف لإبائه وشخصيته . فمن الواجب الهرب من هذا التوتر الذي لا يطاق ، والمريضة ليست قادرة على ذلك الا في مبالغتها

انهيار ضعفها واضطرابها وهي تحول انتباهها عن العمل الذي يجب فعله ، لتلقي هذا الانتباه على نفسها (« كم انا تعيسة ») ، محولة بموقفها ذاته جانبه من حكم الى مؤاس ، ممثلة دور من يستحيل عليه الكلام ، ملطفة ضرورة الأفضاء بهذه المعلومات أو تلك مستبدلة كلّ ذلك بضغط ثقيل لا مفارقة فيه يحدثه العالم تجاهها . عندما تظهر الدموع والنوبة العصبية . كما يصبح من اليسير أن أفهم نوبة الغضب التي تعتريني ، حين لا أعود أعرف الاجابة على هازيء . والغضب هنا ليس له نفس الدور في مثال دامبو . وجدير نقل النقاش الى صعيد آخر ، فأنا حين أعجز عن أن أكون ملسج النكتة ، أجعل نفسي مهيب الجانب مخفياً . أود أن اخيف . كما الجأ في نفس الوقت الى وسائل مشتقة لأقهر خصمي ، كالشتائم والتهديد « التي توازي » الدعاية التي استطيع ايجادها ، وأصبح بهذا التحوّل المفاجيء الذي فرضته على نفسي ، أقل اهتماماً لاختيار الوسائل .

غير أنه لا يمكننا أن نكتفي بالنقطة التي توصلنا إليها . ونظرية السلوك – الانفعال هي تامّة ، غير أننا نستطيع ملاحظة النقص فيها حتى في صفائها وكمالها . وفي كل الأمثلة التي أوردناها ، نرى أن دور الانفعال الحركي لا جدل فيه . غير أن هذا الدور ليس مفهوماً لكونه كذلك . أعني أن المرور من حالة البحث الى حالة الغضب ، بالنسبة لدامبو وعلماء النفس الشكليين ، إنما نجد تفسيراً لها في انفصام شكل

وتكوين شكل آخر . وبوسعي أن افهـــم انفصام الشكل « المسألة بلا حل » . ولكن كيف يمكنني أن أقبل بظهور الشكل الآخر . يجب الاعتقاد بأن هذا الشكل انما هو البديل الواضح للشكل الأوّل . وهـــو ليس موجوداً إلاّ بالنسبة للأوّل . فهناك إذا نهج واحد هو تحويل الشكل . غير أني لا أستطيع أن أفهم هذا التحويـل بدون أن أطرح موضوع الوعي أوّلاً . فالوعي وحـــده ، بنشاطـه الاستخلاصي ، يستطيع أن يهدّم الأشكال ثم يعيد بناءها بـــلا انقطاع . وهو وحده يستطيع تقدير غائية الانفعـال لا سيا وأننا قد رأينا أن وصف الغضب الذي أتى به غيوم نقلاً عن دامبو ، يبدي لنا الغضب وكأنه يهدف لتحويل شكل العالم . فالأمر يتعلق « باضعاف الحواجز بين الواقعي واللاواقعي » و « تهديم الهيكل المميز الذي كانت المسألة تفرضه في الميدان » . وهذا رائع ، ولكن حين يتعلق الأمر بإيجاد صلة بين العالم والأنا ، لا نستطيع أن نكتفي بعـــلم نفس الشكل . ومن الواجب بديهياً اللجوء للوعي . ولكن الا يلجأ غيّوم نفسه للوعـي في نهاية المطاف حين يقول إن الغاضب « يضعف الحواجز التي تفصل بين طبقات الأنا العميقة والسطحية » ؟ وهكذا فإن نظرية جيمس الفيزيولوجية قد قادتنا بنقصها الى نظرية أنواع السلوك عند جانيه ، تلك النظرية التي قادتنا بدورها لنظرية الانفعال ــ الشكل المتحرك ، التي بدورها قادتنا في النهاية للوعي . من هنا كان علينـــا أن نبدأ ، وخليق بنا الآن أن نكوّن الموضوع الحقيقي .

نظرية التحليل النفسي

Théorie Psychanalytique

لا نستطيع أن نفهم الانفعال ما لم نبحث عن دلالة له . وهذه الدلالة حركية بطبيعتها ، لذا نرى أنفسنا ملزمين بأن نتحدث عن غائية الانفعال . وهذه الغائية يمكن إدراكها بصورة ملموسة عن طريق امتحان ايجابي للسلوك الانفعالي . والأمر لا يتعلق قط بنظرية في الانفعال — الغريزة Emotion - instinct تكون أكثر أو أقل غموضاً وترتكز على أسس مسبقة أو مبدأ مسلم به . وإن مجرد اعتبار الأفعال يقودنا الى حدس تجريبي عن الدلالة الغائية للانفعال . وإذا حاولنا من جهة أخرى أن نثبت جوهر الانفعال كفعل تابع للسيكولوجيا الداخلية في نطاق حدس تام ، نستطيع أن ندرك تلك الغائية وهي لاصقة بهيكله . وجميع علماء النفس ممّن فكروا في نظرية جيمس الطرفية قد وعوا نوعاً ما هذه الدلالة الغائية ، فهي التي يضفي عليها جانبه مثلاً اسم « العنصر النفسي » ، وهي التي

يحاول علماء وظائف الأعضاء من أمثال كانون Cannon وشرنغتون أن يعيدوا إدخالها في وصف الأفعال الانفعاليـة بالاضافة لفرضيتهم عن الحساسية الدماغية ، وهي أيضاً التي نجدها لدى فالون أو لدى علماء سيكولوجيا الشكل مجدداً. وهذه الغائية تفترض تنظيماً استخلاصياً لانواع السـلوك لا يمكن أن يكون سوى الوعي الكامن Inconscient عند المحللين النفسيين أو الوعي ؛ يصبح إذاً من اليسير ايجاد نظريـة تحليلية عن الانفعال – الغائية . كما نستطيع بدون الكثير من الجهد أن ندل على الغضب ، أو الخوف بوسائل نلجأ اليها عن طريق نزعات لاواعية Inconscients في سبيـل الاكتفاء الرمزي ، ولخلع حالة من التوتر لا تطاق . وهكذا نأخذ بعين الاعتبار ، طبيعة الانفعال الرئيسية ، فالانفعال متلقى ، وهو يفاجىء ، وينتشر حسب القوانين الخاصـة وبدون أن تتمكن عفويتنا الواعية من تعديل سيرها بطريقة ذات قيمة ، وهذا التفكك في طبيعة الانفعال المنتظمـة ، التي يصار الى اناطة موضوعها المحرك بالعقل الطاحن ، وفي طبيعته الحتمية ، التي لا يمكن أن تكون كذلك الا بالنسبة لوعي الشخص ، ان هذا التفكك يؤدي نوعا ما على الصعيد السيكولوجي التجريبي ، نفس الخدمة التي يؤديها على الصعيد الميتافيزيقي ، التمييز الذي أتى به كانط بين الطبيعة التجريبية والطبيعة الجوهرية [1] Noumenal .

(١) يعتبر الفيلسوف كانط ان لنا من عالم الاشياء حوادثها Phénomène أما جواهرهـا Noumène فلا علاقة لنا بها .
المترجم

والواقع أن السيكولوجيا التحليلية كانت بكل تأكيد أوّل من شدّد على دلالة الافعال النفسية ، أي أنها هي الاولى التي أصرت على أن كل حالة واعية تصلح لغير ما هي عليه بحدّ ذاتها . فالسرقة الخرقاء التي يقدم عليها مثلا الموسوس بالجنس Obsédé sexuel ليست مجرّد « سرقة خرقاء » . فهي ترسلنا الى شيء غير ذاتها ، منذ اللحظة التي نعتبرها فيها مع المحللين النفسيين كحادث معاقبة الذات للذّات . وهي تقودنا الى المركّب الأول الذي يريد المريض تبريره بمعاقبة نفسه . نرى أن نظرية الانفعال التحليلية ممكنة . أو ليست موجودة حتى الآن ؟ هذه الامرأة لها هاجس الغار ، يغمى عليها حين ترى رصيفاً من الغار . ويكتشف المحلّل النفسي في طفولتها حادثاً جنسياً عسيراً مرتبطاً بحبّ الغار . ما يكون الانفعال اذاً ؟ حادث رفض ، حادث رقابة وليس رفضاً للغار نفسه ، بل رفض احياء الذكرى المرتبطة بالغار فالانفعال هنا بمثابة هروب أمام الايحاء الواجب عمله ، مثله مثل النوم الذي يكون أحيانا بمثابة هروب من قرار يجب اتخاذه كما أن مرض بعض الفتيات بنظر ستيكل Steckel هو هروب من الزواج . وبالطبع ليس الانفعال على الدوام تملصاً . فبإمكاننا أن نرى عند المحللين النفسيين تفسيراً للغضب باعتباره اشباعاً رمزياً للميول الجنسية . ولا ندحض بالطبع أي تفسير من هذه التفسيرات . أن يكون الغضب دالاً على السادية Sadisme فهذا أمر لا شك فيه . وأن تكون الغيبوبة أمام

الخوف السلبي دالة على الهرب وعلى البحث عن مأوى ، فهذا شيء اكيد وسنحاول أن نفسر سببه . وموضوع البحث الآن ، هو مبدأ التحليلات النفسية ذاته هذا المبدأ هو ما بنيتنا أن نجابهه الآن .

إنّ تفسير التحليل النفسي يفهم الحادث الواعي كتحقيق رمزي لرغبة مكبوتة ، عن طريق المراقبة . ونشير الى ان هذه الرغبة ليست بالنسبة للوعي ، منوطة بتحقيقه الرمزي . وهذه الرغبة لوجودها بالوعي وفي الوعي ، هي فقط ما قدّمت ذاتها من أجله : الانفعال ، الرغبة في النوم ، السرقة هاجس الغار ، الخ . أما اذا لم يكن الامر كذلك ، واذا كان لدينا وعي ، ولو ضمني ، لرغبتنا الحقيقية ، نصبح سيئي النية ، والمحلل النفسي لا يعني هذا الامر . ينتج عن ذلك أن دلالة سلوكنا الواعي هي خارجة كليّاً عن هذا الشعور نفسه ، او اذا شئنا ، يكون المدلول عنه منقطعاً كليّاً عن الدّال ، وسلوك الشخص هو بحدّ ذاته ما هو (إذا عنينا « بحدّ ذاته » ما هو لنفسه) ، غير أنه من الممكن حلّ رموزه بوسائل خاصة ، كما يصار الى حل رموز لغة موصوفة ، وبكلمة إن الفعل الواعي هو بالنسبة للمدلول عنه ، كنسبة الشيء الناتج عن حدث الى هذا الحدث وكما هي على سبيل المثال بقايا النار المشتعلة في الجبل بالنسبة للناس الذين أشعلوا هذه النار . فالوجود الانساني لا يحتويه الرماد الباقي ، بل هو مرتبط به بصلة السببية Causalité :

والصلة « خارجية » : وبقايا النار سلبيّة بالنسبة لهـــذه العلاقة السببية ، تماماً ككل نتيجة بالنسبة لسببها . والوعي الذي لم يكتسب المعلومات الفنية اللازمة لا يستطيع ان يفهم تلك البقايا على انها بمثابة علامات . وان البقايا في نفس الوقت هي ما هي ، اي أنها موجودة لذاتها بعيداً عن اي تفسير دال : فهي قطع خشبية محترقة ، ليس إلا .

وهل بامكاننا أن نقبل بأن يكون الفعل الواعي بمثابة الشيء بالنسبة لدلالته ، أي أنه يتلقـــاه من خارج كصفة خارجيـة – كما هي النار صفة خارجية بالنسبة للخشب ، أن يكون قـد أحرقـه الرجال قصد التدفئة عليه ؟ ويبدو في البدء أن النتيجة الاولية لتفسير كهذا أن يصبح الوعي شيئاً بالنسبة للمدلول عنه ، وأن نقبل بأن الوعي يتخذ له دلالة بدون ان يعي الدلالة التي يتخذها . نجد هنا تناقضاً فاضحاً ، الا اذا اعتبرنا الوعي بمثابة شيء موجود من نوع الحجر أو الغطاء الجلدي . ولكن في مثل هـــذه الحال يجب الرجوع عـن كوجيتو ديكارت ، Cogito Cartésien واعتبار الوعي كحادث ثانوي وسلبي معاً . والوعي الذي يصنع نفسه ، ليس سوى ما به يظهر نفسه . فاذا كان الوعـــي يحمل دلالة ، يجب أن يحتوي عليها كهيكل واع . وهـذا لا يعني أن تكون تلك الدلالة صريحة تماماً . وفي ذلـك درجات كثيرة ممكنة للجمود والوضوح . وهذا يعني فقط انه لا يجب أن نسأل الوعي من خارج ، كما لو أننا نسأل بقايا الموقـد او المكان

الذي خيمنا فيه ، بل علينا أن نبحث فيه من الداخل عن الدلالة .. فالوعي — إذا كان الكوجيتو ممكناً بالضرورة — هو نفسه الفعل والدلالة والمدلول عنه معاً .

وفي الحقيقة ان ما يجعل دحض التحليل النفسي عسيراً ، هو ان التحليل النفسي لا يعتبر الدلالة وكأنها متأتية بكاملها من خارج الوعي . والمحلل النفسي يعتبر دائماً وجود تجانس داخلي بين الفعل الواعي والرغبة التي يعبر عنها ، لان الفعل الواعي يرمز للعقدة المعبر عنها . وهذه الطبيعة الرمزية ليست ، بالنسبة للمحلل النفسي ، خارجة عن الفعل الواعي نفسه : بل هي مكونة له . ونحن متفقون تماماً معه حول هذه النقطة ؛ ان الرمز مكون للوعي الرمزي ، وهذا لا يشكل أدنى شك بالنسبة لمن يؤمن بقيمة كوجيتو ديكارت . ولكن من الواجب ان نتفاهم ، حول ما اذا كان الرمز مكوناً للوعي ، وحري بنا ان ندرك صلة تفهم لاصق بين تكوين الرمز والرمز نفسه . غير انه يجب أن يتفق على ان الوعي يكون نفسه رمزياً . في مثل هذه الحال ، لا يكون وراء الوعي شيء وتصبح العلاقة بين الرمز وصاحب الرمز وتكوين الرمز ، بمثابة صلة للوعي هيكلية داخلية . Intrastructural ولكن اذا أضفنا ان الوعي مكون للرمز بناء للتأثير السببي التابع لفعل تجاوزي هو الرغبة المكبوتة ، لوقعنا من جديد في النظرية التي تجعل من علاقة المدلول عنه بالدال علاقة سببية . والتناقض العميق الذي

تقع فيه جميع مدارس التحليل النفسي هـو إعدادها لصلة السببية وصلة التفهم بين الحوادث التي تدرسها . لأن هذين الطرازين من الصلة ليسا متطابقين ، لذلك فان نظريي التحليل النفسي يقيمون صلات تجاوزية سببية قاسية بين الأفعال المدروسة (فمغرز الدبابيس يدل دائماً في الحـلم على ثديي المرأة ، ودخول القطار يدل على إتيان العمل الجنسي) ، في حين ان صاحب الخبرة يتأكد من نجاحاته لا سيا وهو يدرس افعال الوعي المتفهمة ، أي ببحثه المرن عن العلاقة في داخل الوعي بين تكوين الرمز والرّمز ذاته .

ونحن من جهتنا لا ندحض نتائج التحليل النفسي حين تأتي حصيلة للتفهم . ونقتصر على إنكار أية قيمة ومعقولية لنظرية التحليل الملحقة في السببية النفسية . كما نؤكد انـه لجأ المحلل النفسي للتفهم في تفسير الوعي ، اصبح من الأفضل الاعتراف بصراحة بأن كل ما يجري داخل الوعي لا يمكن ان يتلقى تفسيره إلا من الوعي نفسه ، هـا نحن نعود إذاً لنقطة انطلاقنا : ان نظرية الانفعال التي تؤكد الطبيعة الدالة للأفعال الانفعالية ، عليها أن تبحث عن الدلالة داخل الوعي نفسه . وبقول آخر بأن الوعي هو الذي يجعل من ذاته وعياً ، منفعلاً لحاجات ذات دلالة داخلية .

والحق يقـال ان انصار التحليل النفسي يثيرون صعوبة مبدئية : إذا كان الوعي ينظّم الانفعال وكأنه نمط إجابة منطبق على موقف خارجي ، فكيف يمكن لهذا الوعي ان

لا يكون وعياً لهذا الانطباق ؟ ويجب الاعتراف بأن نظرية التحليل النفسي تأخذ تماماً بعين الاعتبـار هذه المفارقة بين الدّلالة والوعي ، وليس هذا الامر مدعاة للدهشة لأن الوعي انما وجد من اجل ذلك بالضبط ، كما يقـول المحلّلون النفسيون ، في اكثر الحالات ، اننا نكافح بصفتنا عفويّة واعية ضد انتشار التظاهرات الانفعالية : فنحن نحاول ان نسيطر على خوفنا ، وان نهدىء غضبنا وان نضبط ، عنا. وهكذا فنحن لسنا نعني تلك الغائية في الانفعال كما وأننا ندحض الانفعال بكل قوانا ، لـَ ن عال يغزونا بالرغم منا . وان الوصف الفينومينولوجي للانفعال هو الذي يجب ان يرفع عنا هذا التناقض .

تخطيط نظرية فينومينولوجية (ظاهراتية)

إن ما يمكن أن يساعدنا في بحثنا ، هي ملاحظة تمهيدية قد تكون بمثابة انتقاد عام لجميع نظريات الانفعال التي صادفناها (ما عدا نظرية دامبو) :تجري الأشياء بالنسبة لغالبية علماء النفس وكأن وعي الانفعال كان في البدء وعياً انعكاسياً ، أي كما لو أن شكل الانفعال الأولي باعتباره فعلاً واعياً ، قد بدا لنا بمثابة تعديل لحالتنا النفسية ، أو أن نعتبره – كي نلجأ الى اللغة الشائعة – كحالة واعية . ومن الممكن دائماً بكل تأكيد أن نعي الانفعال وكأنه هيكل عاطفي للوعي ، كأن نقول : أنا غاضب ، أنا خائف ، الخ . بيد أن الخوف ليس في الأصل وعياً للشعور بالخوف ، كما وأن ادراك هذا الكتاب ليس وعياً لإدراك الكتاب . فالوعي الانفعالي هو في البدء غير مفكّر به ، وعلى هذا الصعيد ، لا يمكن أن يكون هذا الوعي الانفعالي واعياً لذاته إلا تبعاً للنمط اللاوضعي . والوعي الانفعالي هو في البدء وعي للعالم . وليس من الواجب استحضار نظرية الوعي بكليتها ، لكي

نتفهم هذا المبدأ بوضوح . ويمكن لبعض الملاحظات البسيطة ان تكون كافية لذلك ، ومن الملاحظ أن دارسي الانفعال لم يفكرّوا قط بتلك الملاحظات . وبديهي ،في الواقع ، ان الانسان الخائف ، انما هو خائف من شيءحتى ولو كان الامر يتعلق بذلك القلق غير المحدود الذي نشعر به في الظلام او في ممرّ متجهّم او في صحراء ، الخ . فنحن انمّا نخاف من بعض اشكال الليل ، من بعض اشكال العالم . وقد أشار جميع علماء النفس ، بلا ريب ، إلى أن إدراكاً حسيّاً ما Perception هو سبب الانفعال وهذا الإدراك الحسي هو تمثل دال Représentation Signal لكنه يبدو لهم ، أن الانفعال يبتعد عن موضوعه ليقتصر على نفسه ، ولا يلزم الكثير من التفكير لنفهم ، بالعكس ، أن الانفعال يعود في كلّ لحظة الى موضوعه بل يغتذي منه ، فهم يصفون الهرب مثلاً ، أثناء الخوف ، وكأنه ليس قبل كل شيء هرباً من أمام شيء ما ، وكأن الشيء الذي نهرب منه لا يبقى دائماً متمثلاً في الهرب ذاته ، وكأن هذا الشيء موضوعه وسبب وجوده ، هذا الشيء الذي نهرب من أمامه . كيف نتكلم عن الغضب حيث يحصل الضرب والإهانة والتهديد دون أن نذكر الشخص الذي يمثل الوحدة الغرضية لتلك الشتائم والتهديدات والضربات ؟ وبكلمة إن الشحص المنفعل والشيء سبب الانفعال قد اجتمعا في خليص لا ينفصم ، والانفعال نوع من خشية العالم . وهذا ما لاحظه دامبو وحده ، بدون

أن يعطي السبب . إن الشخص الذي يبحث عن حـــلّ لمسألة عملية هو خارج العالم وفي داخله معاً وهو يدرك العالم في كل لحظة ، من خلال جميع تصرّفاته . فإذا ما فشل في تجاربه اذا ما أثـير ، فإثارته نفسها هي أيضاً نوع من ظهور العالم له . وليس لزاماً على الشخص أن يعود الى ذاته ، أن يعطف وعياً انعكاسياً ، فيما بين الفعل الفاشل والغضب . ويمكن وجود ممرّ متواصل من الوعي غير المفكّر فيه « أي العالم المفعول » Mondc-agi (الفعل) الى الوعي غير المفكّر فيه « العالم البغيض » (الغضب) . والوعي الثاني هو تحوّل للوعي الأوّل .

ولكي نحسن فهم معنى ما سيرد ، من الضروري أن يستحضر القـــارىء جوهر السلوك غير المفكر فيـــه Conduite Irréflechic . هناك ميل الى الظن أن الفعل Action هو مرور ثابت من غير المفكر فيه Irréfléchi الى الانعكاسي Réflexif ، من العالم الينا نحن . نفهم الموضوع (وهو وعي للعالم غير مفكر فيه) ثم ندرك أنفسنا وأمامنـا موضوع يجب حلّه (انعكاس) ، وانطلاقاً من هذا الانعكاس نتبنى فعلاً ، بحيث أنه يجب أن نتمسك به نحن (انعكاس) ثم ننزل بعد ذلك في العالم لننفّذ الفعـل (غير المفكر فيه) بدون أن نأخذ بعين الاعتبار سوى الغرض المفعول . ثم إن جميع الصعوبات الجديـدة ، وجميع أنواع الفشل الجزئية التي تحتاج الى تضييق الانطباق تبعث بنا الى الصعيد المفكر فيه

Réfléchi . من هنا ينشأ رواح ورجوع ثابتـان من شأنهما أن يكوّنا الفعل .

لكنه من الأكيد أننا نستطيع التفكير بفعلنا . غير أن عملية ما تجاه الكون تتنفّذ في غالب الأحيان بدون أن يغادر الشخص الصعيد غير المفكّر فيه . فأنا في هذه اللحظة مثلاً ، اكتب ولكن لست أعي أنني أكتب . سيقال إن العادة هي التي جعلتني لا أعي الحركات التي تقوم بها يدي وأنا أرسم الحروف . وهذا مستحيل ؛ قد تكون لدي عادة الكتابة ، ولكن ليس عادة كتابة هذه الكلمات تبعاً لهـذا الترتيب . ويجب الحذر بصورة عامـة من اللجوء للعادة في الشروح . وفي الواقع أن فعل الكتابة ليس قط لا واعياً ، بل هو هيكل حالي لوعيي ، إلا انه ليس واعيـاً لذاته ، والكتابة تعني وعياً فعالاً للكلمات من حيث أنها تنشأ تحت ريشتي ، ليس ككلمات من حيث انني أنا الذي كتبتهـا : فأنا أدرك الكلمـات حدسياً من حيث أن لها تلك الميزة الهيكلية في أن تتـأتى من لا شيء Ex nihilo وبدون أن تكون خالقة لذاتها في نفس الوقت ، أي أن تكون مخلوقة بطريقة سلبية ، ففي نفس اللحظة التي أرسم فيها كلمة ما ، لا انتبه لانحناءات الحروف التي ارسمهـا كلا على حدة : فأنا في حالة انتظار خاصة ، حالة انتظـار خلاق ، أنتظر أن تستعير الكلمة – التي أعرفها مسبقاً – اليد التي تكتب والانحناءات التي ترسمها لـكي تحقق ذاتهـا .

وأنا بكل تأكيد لا أعي الكلمات بنفس الطريقة التي أقرأ فيها ما يكتب شخص من الأشخاص وأنا اتطلع من فـــوق كتفه . غير ان هذا لا يعني أني أعي نفسي وأنا اكتب . والاختلافات الأساسية هي التالية : إن الادراك الحدسي لمـا يكتبه جـــاري هو من طراز « البداهة المحتمـــلة » « Evidence Probable » ، وأفهم الكلمات التي تخطها يـــده قبل أن يكون قد خطها كاملة . ولكن في اللحظة التي اقرأ فيها « مـدّ ... » أفهم كلمة « مستقل » حدسيــاً ، وكلمة « مستقل » تتمثل كواقع محتمل (على غرار الطاولة أو الكرسي) . أما إدراكي الحدسي للكلمات التي اكتبها ، فإنه يفضي إلي بها على أنها أكيدة . والأمر يتعدى بنوع من اليقين خاص تقريباً : فليس أكيداً أن كلمة « يقين » التي اكتبها ستظهر (إذ يمكن أن يحصل لي انزعاج ، أن أغـير الفكرة الخ ..) ولكنه أكيد انهـا اذا ظهرت ، فستظهر كما هي عليه . وهكذ فإن الفعل يكون طبقة من الأشياء الأكيدة في عالم محتمل ، ولنقل اذا شئنا انها اشيـــاء محتملة من حيث أنها كائنات مستقبلية واقعية ، وأكيدة من حيث أنها ممكنات في العالم Potentialités . فضلاً عن أن الكلمات التي يكتبها جاري لا تتطلب شيئاً ، فأنا أنظر إليها في نطاق تسلسل ظهورها ، كما لو أنني انظر الى طاولة أو مشجب . أما الكلمات التي اكتبها فهي بالعكس لزوميات Exigences . فالطريقة عينها التي أدركها بها من خلال نشاطي الخلاق هي التي تكونها كما هي عليـــه : إذ تبدو وكأنها ممكنات من الواجب تحقيقها . ولكن ليس من

الواجب أن تتحقق بواسطتي أنا . فالأنا لا تظهر قط هنا . بل أحس فقط بالانجذاب الذي تحدثه الكلمات . وأشعر موضوعياً بلزومياتها ، وأراها تتحقق وتطلب في نفس الوقت أن تتحقق أكثر ، كما وبإمكاني أن أفكر بالكلمات التي يخطها جاري كملازمة إياه بتحقيقها ، ولكني لا أشعر بهذا الإلزام . أما إلزام الكلمات التي أخطها بنفسي فهو ، بالعكس ، حاضر مباشرة كما انه وازن ومحسوس . فالكلمات تجرّ يدي وتقودها . ولكن ليس على طريقة صغار الشياطين الحية النشيطة التي تدفعها وتسحبها في الواقع ، لأن إلزامها سلبي . أما بالنسبة ليدي أنا فاني أعيها ، بمعنى أني أشهدها مباشرة كالآلة التي بها تتحقق الكلمات . فهي غرض في العالم ولكن هذا الغرض حاضر ، كما اني عشته في نفس الوقت . ها أنا الآن أتردد : أأكتب كلمة « إذاً » ام كلمة « بالنتيجة » وهذا لا يفترض قط عوداً الى نفسي . سوى أن الممكنات « إذاً » و « بالنتيجة » تظهر — وكأنها ممكنات تدخل في نزاع . وسنحاول في مكان آخر أن نصف بتوسع العالم المفعول . والمهم هنا فقط ، أن نبين أن الفعل ، لكونه وعياً عفوياً غير مفكر فيه ، يكوّن نوعاً من الطبقة الوجودية في العالم ، وأنه ليس من الضروري أن يعي المرء ذاته فاعلا ليفعل — بل بالعكس — وبكلمة ، إن السلوك غير المفكر فيه ليس سلوكاً لاواعياً، بل هو سلوك واعٍ لنفسه بصورة غير معلومة وكيفية وعيه لذاته بصورة معلومة هو أن يتجاوز نفسه وأن يدرك في العالم كصفة للأشياء . هكذا نستطيع أن نفهم جميع

لزوميات العالم الذي يحيط بنا وتوتراته أيضاً ، وهكذا نرسم خريطة لهذا العالم المحيط بنا Umwelt ، خريطة تتغير بتغير أفعالنا وحاجاتنا . غير أن الأشياء « الواجب تحقيقها » في الفعل العادي المنطبق ، تبدو وكأن عليها أن تتحقق عن طريق بعض السبل . والوسائل ذاتها تبدو كممكنات تطالب بالوجود . وتفهم الوسيلة هذه ، كسبيل وحيد ممكن للوصول الى الهدف (او اذا كان هناك عدة سبل ، تكون هذه السبل المعدّة ممكنة وحدها ، الخ .) نستطيع أن نسميه الحدس المعتمد على الوقائع الحتمية المعالم . ومن هذه الجهة إن العالم الذي يحيط بنا - وهذا ما يسميه الألمان آم فيلت Umwelt — عالم رغائبنا وحاجاتنا وأفعالنا ، يبدو وكأن طرقاً ضيقة وعرة تخططه ، طرقاً تقود الى هذا الهدف المحدد أو ذاك ، أي الى ظهور غرض مخلوق . وكل من هذه الطرق وتلك محفوفة بالطبع ، بالشباك والأشراك . نستطيع أن نقارن هذا العالم بالصحون المتحركة في آلات النقود حيث تُدحرج الكرات الصغيرة . فهناك طرق يخططها سياج من الدبابيس توجد فيها ثقوب عند مفترقها . إن في هذا العالم صعوبة .. ومبدأ الصعوبة هذا ليس مبدأ انعكاسياً يفترض علاقة بي أنا . فالمبدأ هو هنا ، في العالم ، وهو صفة في العالم تتمثل في الإدراك (تماماً كما هي الطرق نحو الممكنات ، وهذه الممكنات ذاتها ، ولزوميات الأشياء ، الخ ! كالكتب الواجب قراءتها ، والأحذية الواجب تصليحها الخ)

هذا هو المقابل الظاهر لنشاطنا الذي باشرناه أو أخـــذنا به فقط .

والان نستطيع أن نفهم ما هو الانفعال . فهو تحويـل للعالم . فحين تصبح الطرق المخططة شديدة الصعوبة ، أو حين لا نرى أيّ طريق ، لا نستطيع عند ذلك أن نبقى في عالم ملحّ وصعب الى هذا الحدّ . واذا كانت جميع الطرق مسدودة ، من الواجب أن نفعل شيئاً مـــا رغم ذلك . عندئذ نحاول أن نغيّر العـــالم ، أن نعيش كما لو كانت علاقات الأشياء بممكناتها ، غير منظمة بواسطة مناهج حتمية ، بل هي منظمة عن طريق السّحر . ولندرك تمامـــاً بأن القضية ليست لعبـاً ، فنحن نتلقى ضغطاً ، كما ونحن نرتمي في هذا الوضع الجديد بكل القوة التي نتمتع بهـــا . ولندرك أيضاً أن هذه المحاولة ليست كذلك بمـا هي عليه ، لانـّها تصبح آنئذ غرضاً للتفكير . فهي قبل كل شيء إدراك العلاقات الجديدة واللزوميات الجديدة . غير أن إدراك الغرض يكون مستحيلاً أو منطوياً على توتر لا يحتمل ، فيدره الوعي أو يحاول أن يدركه بصورة مختلفة ، أي أن هذا الوعي يتحوّل بالضبط بغية تحويل الغرض نفسه . وهذا التغيّر في اتجـــاه الوعي ليس فيه أية غرابة . ونجد ألف مثال على تحوُلات كهذه في النشاط وفي الإدراك الحسّي . فالبحث مثـلا عن وجـــه مموّه في صورة – أحجيّة « أين البندقية » يقودنا إدراكياً أمام الصورة بشكل جديد ، وهو كيفية تصرفنـا

تجاه أغصان الأشجار ، والأوتاد التلغرافية والرّسم كما لو كنا أمام بندقية ، وهو تحقيق حركات العينين كما لو كنّا أمام بندقية . غير أننا لا ندرك هذه الحركات بحدّ ذاتها . فمن خلال هذه الحركات تتجه نحو الأشجار والأوتاد التي ندركها « كبندقية محتملة » ، نيّة تتجـــاوز هذه الأشـــجار والأوتاد ، إلى أن يتحجّر الإدراك الحسّي فجـــأة فتظهر البندقية ، وهكذا فإننـــا نفقه غرضاً جديداً ، أو غرضاً قديماً بشكل جديد ، من خلال تغير النيّة ، كما لو كان ثمة تغيّر في السلوك . فلا حاجة لنا أن نضع أنفسنا في البدء على الصعيد الانعكاسي . وأسطورة الصورة الصغيرة هي بمثابة التعلّل Motivation مباشرة . ونحن نبحث عن البندقية دون أن نغادر الصعيد غير المفكر فيه . أي أن بندقية ممكنة الظهور تظهر – وكانت قد اتخذت مكانها في الصورة بطريقة غامضة . وعلينا أن نفهم التغيير في النية والسلوك ، ذلك التغيير الذي يميز الانفعال على النمط ذاته . واستحالة ايجاد حلّ للمسألة ، كما فُهمت موضوعيّاً على أنّها صفة للعالم ، هي بمثابة تعلّل للوعي الجديد غير المفكر فيه ، ذلك الوعي الذي يدرك العالم الآن بصورة مختلفة وبهيئة جديدة كما يوجه سلوكاً جديداً – تدرك هذه الهيئة من خلاله – كما يكون بمثابة هيئـــة للنيّة الجديدة . إلا أن السلوك الانفعـــالي ليس على صعيد أنواع السلوك الأخرى ذاتـــه ، فهو ليس جدّياً Effectif إذ ليس في نيته أن يؤثر فعلا على الغرض بحد ذاته عن طريق مداخلة الوســـائل الخاصة . والسلوك

يرمي إلى أن يضفـــي – على الغرض بنفسه وبدون أن يبدّله في هيكله الواقعي – صفة أخرى ، ووجـــوداً أقلّ ، أو حضوراً أقل . (أو وجوداً أكبر ، الخ) . وبكلمة ، فالجسم هو الذي يغيّر ، في الانفعال ، علاقاته بالعالم لكي يغيّر هذا العالم صفاته ، أجل إنه الجسم الذي يوجهه الوعي . وإذا كان الانفعال نوعاً من اللهو ، فإنه لهو نؤمن به . وإن مثالاً بسيطاً سيشرح لنا الهيكل الانفعالي ، أنا أمدّ يدي لأقطف عنقوداً من العنب ، فلا أستطيع أن أمسكه ، فالعنقود لا تطوله يدي . وأرفـع كتفيّ ، ثم أرخي يدي ، وأتمتم « لا تزال الحبّات حصرمـاً » وأبتعد عنها . إن جميع تلك الحركات والأقوال ، وذاك السلوك ، لا تدرك قط بحدّ ذاتها . انهـا مسرحية صغيرة أمثلها تحت العنقود لأضفي من خلالها على العنب هذه الصبغة « أي أن اعتبره حصرماً » تلك الصبغة التي هي بمثابـة بديل للسلوك الذي عجزت عن اتيانه . فقد تمثلت حبّات العنب في البدء وكأنها « يجب أن تقطف » غير أن هذه الصفة الملحّة ما لبثت أن أصبحت لا تطاق ، لأن إمكانية تنفيذهـا لا يمكن أن تتحقق . وهذا التوتر الذي لا يطاق أصبح بدوره مبرّراً لنعرف في العنب صفة جديدة أي « عدم النضوج » وهذه الصفة تفضّ النزاع وتقضي على التوتر . إلاّ أن هذه الصفة لا أستطيع أن أضفيها كيميائياً على العنب ، وأنا لا أستطيع أن أؤثر على العنقود بالطرق العادية . عندها أدرك حموضة العنب غير الناضج من خلال سلوك القرف . وبطريقة

سحرية ، أضفي على العنب الصفة التي أرغب فيها . وليست هذه المسرحية هنا إلاّ شبه مخلصة . ولكن أن يكون الموقف شديد الإلحاح ، وأن يكون السلوك السحريّ قد تمّ بجديّة : ذلك هو الانفعال .

ولنأخذ على سبيـــل المثال الخوف السلبي . أرى وحشاً مفترساً يقترب مني ، تخـور قدماي من تحـــتي ، وتضعف نبضات قلبي ، ويكتنفني الشحوب ، وأقع مغشياً علي . لا شيء يبدو عديم الانطباق أكثر من هــذا السلوك الذي يرميني في التهلكة بلا مقاومة . لكنه مع ذلك سلوك التملص . فالإغماء هنا هو ملجأ . ولكن لا يُظنن أن هذا الملجأ من أجل نفسي ، وأني أحاول أن أنقذ نفسي ، أن لا أعود فأرى الوحش المفترس . أنا لم أخرج من الصعيد غير المفكر فيه ، لكني — لعجزي عـن درء الخطر بالطرق العادية والتسلسل الحتمي ، فقد أنكرت هذا الخطر . شئت أن أجعله منعدماً . إن إلحاح الخطر كان بمثابة مبرر لنية العدم التي أمرت بالسلوك السحري . وبهذا الفعل ، جعلته منعدماً بقدر ما كان في وسعي . هنا كانت حدود فعلي السحري على العالم ، استطيع أن أحذفه كغرض للوعي ولكني لا أقدر على ذلك إلا وأنا أحذف الوعي [١] ذاته ولا يُظنن قط أن السلوك الفيزيولوجي للخوف السلبي هو اضطراب صرف . بل هـــو يمثل تحقيق

(١) أو على الأقل وأنا أعدل هذا الوعي : والاغماء انتقال الى وعـــي حالم ، أي غير محقق . المؤلف

حالات جسدية مفاجئة من شأنها أن ترافق عادة الانتقال من اليقظة الى النوم .

والهرب في الخوف الايجابي قد اعتبر خطأ كسلوك عقلي . اذ نرى فيه حساب من يريد أن يضع بينه وبين الخطر أكبر مسافة ممكنة . لكن هذا فهم سيء للسلوك الذي ما هو آنئذ سوى نوع من الحذر . فنحن لا نهرب كي نصبح في مأمن ، بل نهرب لأننا لا نستطيع أن ننعدم عن طريق الإغماء . والهرب هو إغماء لاه، وهو سلوك سحري يقضي بانكار الشيء الخطر بجسمنا كله ، اذ نقلب هيكل اتجاه المكان الذي نعيش فيه ، ونحن نخلق فجأة اتجاهاً ممكن الحدوث ، من الجهة الثانية . فهو طريقة نسيان الخطر ، طريقة لإنكاره وبمثل تلك الطريقة يلقي الملاكمون الجدد بأنفسهم على الخصم وعيونهم مغمضة ، فهم يريدون أن يحذفوا وجود قبضتيه ، وهم يأبون أن يدركوهما وبذلك يحذفون فعاليتهما ، رمزياً . وهكذا فإن المعنى الحقيقي للخوف يبدو لنا : كوعي يهدف الى الانكار ، من خلال سلوك سحري ، انكار شيء خارجي في العالم ، يذهب الى حدّ انعدام نفسه ، ليجعل الشيء منعدماً معه .

يتميز الحزن السلبي ، كما نعلم ، بسلوك مرهق ، فهناك انحلال في العضلات ، وشحوب ، وبرودة في الأطراف ، يتطلع الحزين الى أحد الأركان حيث يجلس ، جامداً ، مقدماً للعالم أقل مساحة ممكنة ، يفضل شبه الظل على الأشعة الوضاءة ، والسكوت على الحركة ، ويفضل عزلة الغرفة على

جمهور الأماكن العامة أو الشوارع . « لكي يبقى » كما يقال وحده مع الألم » . وليس هذا صحيحاً قط . فالواقع انه من القوة أن يبدو المرء وهـــو يفكر في كآبته بعمق ، فالحالات التي ندلّل فيها على ألمنا قليلة جداً ، والسبب مختلف تماماً ، فقد اختفت إحدى الحالات العادية في أفعالنـــا ، والعالم يلزمنا أن نفعل فيه وعليه بدون تلك الحالة . ومعظم الممكنات التي تقطن فيه (الأعمال الواجب القيام بهـــا ، والأشخاص الذين يجب مقابلتهم ؛ وأفعال الحياة اليومية التي يجب تنفيذهـــا) تبقى كما هي عليه ، غير أن الوسائل لتحقيقها ، الوسائل التي تخطّ « العالم المحيط بنا » هي التي تغيرت . فاذا علمت مثلاً بخسارتي ، فلا أعود أمتلك الوسائل ذاتها كي أنفذها . بـــل يجب أن أستبدلها بوسائط جديدة (فإذا كنت قد خسرت سيارتي استبدلها بركب الأوتوبيس) وهذا بالضبط ما لا أريده قط ، والحزن يهدف الى حذف وجوب البحث عن طرق جديدة ، وتحويل هيكل العـــالم بتبديل حالة العالم الحاضرة بهيكل لا تميز فيه . فالأمر يقضي إذاً بجعل العالم حقيقة محايدة على الصعيد العاطفي ، وبخلق نظام من التوازن العاطفي الكلي ، وبتخفيف شحنة الأشياء ذات الشحنة القويّة عاطفياً ، وبإيصالها جميعـــاً الى الصفر العاطفي ، ومن هنا نفهمها وكأنهـــا معادلة تماماً وقابلة للتبديل . وبقول آخر ، لأننـــا لم نستطع ولم نشـــأ تنفيذ الأفعال التي كنا نخطط لها ، نتصّرف وكأن الكون لا يتطلب شيئاً منّا ، لهـــذا لا نستطيـــع إلا

أن نؤثر على ذواتنـــا ، و « أن نسهر على أنفسنا » والمقابل الظاهر لهذا الموقف هو ما سنسميه الحزين Morne : فالعالم حزين أي انه ذو هيكل لا مفارقة فيه غير اننا نتخذ في نفس الوقت بالطبع وضع الانطواء ، « وننزوي » والمقابل الظاهر لهذا الموقف هو الملجأ Refuge . فالكون بأكمله حزين ولكن لأننا نريد ان نقي أنفسنا من كآبته المخيفة غـــير المحدودة ، لنجعل لنا مكانــاً معيناً في « الزاوية » والتميز الوحيد في كآبة العالم الكلية هذه : التزام الجدار ، قليـــل من الظلمة يبدد لنا كآبة العالم الفسيحة .

والحزن الفعال يمكن ان يتخذ اشكالاً كثيرة . ولكن الحزن الذي يتحدث عنه جانيه (المجنونة التي تعتريها نوبة عصبية لأنها لا تريــد ان تؤدي اعترافها) يمكن ان يعتبر بمثابة رفض Refus . فالأمر هناك يتعلق بسلوك سلبي يهدف لإنكار الإلحاح في بعض المواضيع وإبدالها بمواضيع أخرى . فالمريضة تريد أن تؤثر في جانيه ، وهذا يدل على أنها تريد ان تستبدل موقف الانتظار العديم الإحساس الذي تتخذه بموقف استعجال مؤثر . إنها تريد هذا الموقف وتستعمل جسمها لهذه الغايــة . وفي نفس الوقت ، إذ تضع نفسها في حال يكون الاعتراف فيه مستحيلاً ، فهي تبعد الفعل الواجب عمله الى خارج مجالها . والآن ، ان كل امكانية للكلام قد انتزعت منها ، لأن الدموع والشهقات تهزهــا ، والممكن هنا إذا لم يحذف ، فـلا يزال الاعتراف واجب « الاقدام عليه » ،

لكن هذا الاعتراف قد تراجع الى خارج مجال المريضة ، فهي لا تستطيع ان تريد فعله ، بل إنها تأمل أن تقدم عليها ذات يوم فقط . وهكذا فإن المريضة قد تخلصت من الشعور المضني حيث ان الفعل كان في طاقتها ، وكانت حرة في الاقدام عليه أو تركه وشأنه ، والنوبة الانفعالية هنا هي تخل عن المسؤولية ، فهناك مبالغة سحرية لصعوبات العالم . والعالم يحافظ إذاً على هيكله المفارق لكنه يبدو غير عادل ومعادياً ، لأنه « يتطلب » كثيراً منا ، أي اكثر مما بالإمكان ان نعطيه إنسانياً ، وانفعال الحزن الفعال في هذه الحالة هو مسرحية للعجز ، والمريضة تشابه أولئك الخدم ، الذين بعد إدخالهم اللصوص الى بيوت معلميهم ، يقدم هؤلاء على إيثاقهم ، كيما يقال إنهم يستطيعون منع السرقة . غير أن المريض هنا يوثق نفسه بألف وثاق . قد يقال ان هذا الشعور المضني بالحرية الذي شاء المريض أن يتخلص منه ذو طبيعة انعكاسية ونحن لا نؤمن بشيء من ذلك بل يكفينا أن نراقب أنفسنا لنأخذ علماً بذلك : فهو الفرض الذي يبدي نفسه واجب الخلق بحرية ، وهو الاعتراف الذي يبدي نفسه واجب الإتيان به وممكناً معاً . وهناك بالطبع وظائف وأشكال أخرى للحزن الفعال . ولن نشدد على الغضب الذي تكلمنا عنه باسهاب ، والذي دوره الحركي أكثر بداهة ، من بين جميع الانفعالات . ولكن ما يقال عن السرور ؟ فهل هو جزء من الوصف الذي أتينا به . يبدو للوهلة الأولى أنه ليس كذلك

لأن الشخص المسرور لا يتوجب عليه الدفاع عن نفسه أمام تبدل من شأنه أن ينقصه ، أو أمام أحد الأخطار . ولكن من الواجب في البـــدء أن نمـــيز بين السرور – الشعور Joie - Sentiment الذي يمثل نوعاً من التوازن ، وبين السرور– الانفعال Joie - émotion . لأن هذا الأخير ، اذا ما دققنا فيـه ، يتميز بنوع من عـــدم الصبر : ولنفهم بذلـــك أن الشخص المسرور يتصرف تماماً وكأنه انسان في حالة عدم الصبر : فهو لا يثبت في مكانه ويعدّ ألف مشروع ، ويخطط انواعاً للسلوك لا يلبث أن يتخلى عنها ، الخ « وذاك لأن سروره في الواقع قد أثير بسبب ظهور غرض رغباته . ويأتي من يعلن له بأنه ربح مبلغاً مهماً ، أو أنه سيلاقي شخصاً يحبه أو شخصاً لم يره منذ زمان بعيد . ولكن بالرغم من أن هذا الغرض مهيّأ الوجود « Imminent بين ساعة وأخرى فهو ليس بعد حاضراً ، كما أنه ليس له حتى الآن . فهناك نوع من المدّة تفصله عن الغرض . وحتى لو كان هنا ، حتى ولو ظهر الصديق المرغوب فيه على رصيف المحطة ، فهو رغم ذلك غرض لا يسلـّم نفسه إلا قليلاً بقليل ، وسرعان مـــا يكلّ السرور الذي اعترانا لرؤيته : ، فليس بإمكاننا أبداً أن نثبته هنا ، على مرأى منا ، وكأنه إحدى ممتلكاتنـــا المطلقة ، أو أن نتناوله مرّة واحدة ككلّ (كما وأنه ليس بإمكاننا أبداً أن نحقق ثروتنا بمرّة واحدة ، وكأنهـــا كلّ سريع الانقضاء . بل إنّهـــا تقدم نفسها عبر ألف تفصيل

مختلف . والسرور سلوك سحري يرمي بالرقيـة الى تحقيق امتلاك الغرض المرغوب ، ككلّ سريع الانقضاء يصحب هذا السلوك نوع من اليقين بأن الملكية ستحقق إن آجلاً أو عاجلاً ولكن هذا السلوك يرمي الى تعجيل تلك الملكية . ونشاطات السرور المختلفة كانفراج العضلات ، والتوسع الضئيل في الشرايين تحرّكها وتتجاوزها نيّة تهدف من خلالها العالم . والعالم يبدو سهلاً ، وغرض أمانينا يبدو قريباً يسير الامتلاك . وكل حركة هي موافقة اكثر تطرّفاً . فالرقص والغناء من السرور تمثل أنواعاً من السلوك رمزية تقريبية ، أنواعاً من الرقيـة . يكون الغرض من خلالها – ذلك الغرض الذي ليس بإمكاننا في الواقع أن نمتلكه إلا عن طريق السلوك الحذر والعسير معاً – قد أصبح ممتلكاً وبصورة رمزية . ذلك مثـلاً شعور رجل تأتيه امرأة وتقول له إنها تحبه فيبدأ بالغناء والرقص ويفعله هذا انمّا يتحول عن السلوك الذي يجب ان يتبعه كي يستحق تلك المحبّة ويساعد في نموّها ، كي يتحقق ملكيتها على مهل ومن خلال ألف تفصيل دقيق (كالبسمات ، والاهتمام الخ) . حتى انه يتحوّل عن الامرأة ، كواقع حيّ ، الامرأة التي تمثـل بالضبط محور جميع انواع السلوك الدقيقة فهو يعطي لنفسه مهلة : قريباً سيلتزم أنواع السلوك تلك . أما الآن فإنه يمتلك الغرض سحرياً ، والرقص يصور له هذا الامتلاك .

على اننا سوف لن نكتفي بتلك الملاحظات . فقـد

سمحت لنا بتقدير الدور الحركي للانفعال ، غير أننا لا نعرف الشيء الكثير عن طبيعته حتى الآن .

ومن الواجب علينا أن نشير الى أن الامثلة التي ذكرناها أبعد من أن تشتمل على تنوع الانفعالات . فهناك كثير من انواع الخوف وكثير من أنواع الحزن الأخرى . ونؤكد فقط بأن جميع الانفعالات تعود لتكوين عالم سحري باستعمالها جسدنا كوسيلة للرقية . والمسألة تختلف من حال الى حال ، وكذلك أنواع السلوك . ولكي ندرك دلالتها وغايتها ، من الواجب أن نعرف كل موقف خاص ونحلله . وليس هناك بصورة عامة أربعة نماذج للانفعال . فهناك أكثر من ذلك بكثير ، ومسألة ترتيب الانفعالات عمل مفيد خصب فإذا كان خوف النحول مثلاً يتبدل الى غضب على حين غرة ، (تبدل السلوك الذي يعلله تبدل الموقف) فإن هذا الغضب ليس من النوع السخيف ، بل هو خوف متجاوز . وهذا لا يعني أن الغضب ممكن التحويل الى الخوف نوعاً ما ، بل انه يثبت الخوف السابق ثم يدخله في هيكله الخاص . غير أننا حين نتأكد من هيكل الانفعال الحركي فقط ، عندها فقط نتوصل الى تفهم انواع الوعي الانفعالي ، تلك الانواع التي لا حد لها . ومن المناسب ، من ناحية أخرى ، أن نشدد على واقع رئيسي : أن أنواع السلوك الصرفة البسيطة ليست الانفعال كله ، كما وأنها ليست مجرد وعي انواع السلوك تلك . فلو كان الأمر كذلك لبدت غائية السلوك أكثر وضوحاً ولأصبح من اليسير

أن يتحرر الوعي منها . لكننا هناك انفعالات خاطئة ليست إلا مجـــرد أنـــواع للسلوك ، اذا قـدمت لي هديـــة لا تهمني إلا قليلاً من الممكن ان أبدي للعيان سروراً عظيماً كأن اصفق بيدي وأقفز وأرقص . لكن هذا ان هـو الا مسرحية هزلية . أتأثر منها قليلاً ومن الخطأ الا اعتبر نفسي مسروراً . غير ان سروري ليس صحيحاً ، فسأتخلى عن هذا السرور ، سألقي به في حال ذهاب زائري . هذا هو ما يجدر بنا أن نسميه السرور « المستعار » ، متذكرين بأن هـــذه « الاستعارة » ليست صفة منطقية بل صفة وجودية . على نفس الطريقة يمكن ان يحصل لي مخاوف مستعارة واحزان مستعارة . وتختلف هذه الحالات المستعارة رغم كل شيء عن حالات الممثل . فالممثل يصور السرور بحركاته ، وكذلك الحزن ، غير انه ليس مسروراً ولا حزيناً لأن انواع السلوك هذه تتجه نحو عالم وهمي . فهو يصور السلوك ، لكنه لا يلتزم أي سلوك .

وفي مختلف حالات الانفعال المستعار التي ذكرتها ، لا شيء يساند انواع السلوك ، فهي موجودة وحدها كما أنها ارادية ، لكن الموقف صحيح ، نفهمه وكأنـه يلح في هذه الأنواع من السلوك . لذلك ننوي من خـلال انواع السلوك تلك ، ننوي سحرياً بعض الصفات على بعض الأشياء الصحيحة . لكن هذه الصفات مستعارة .

ولا يعني ذلك انها صفات خيالية ، أو انها [illegible] حتماً

في وقت آخر . فإن استعارتها ان هي الا آتية من ضعف رئيسي يبدو كعنف ، فزينة الشيء الذي أعطيته موجودة كحاجة ملحة أكثر مما هي موجودة كواقع . ولهذه الزينة نوع من الواقع الطفيلي الرافـــد الذي أحسه احساساً تاماً ، وأعرف أنني انما اظهره في الشيء بنوع من الانبهار ، فاذا ما تركت الرقية ، ستختفي تلك الزينة .

والانفعال الحقيقي مختلف تمام الاختلاف ، لأنه مصحوب بإيمان . فالصفات المنوّية على الأشياء انما تدرك على انهـــا صحيحة . فما علينا أن نفهم بذلك ؟ أن نفهم هذا تقريباً : أن الانفعال ملتقى . وليس بإمكاننا أن نخرج منـــه ساعة نشاء . قد ينفد الانفعال من تلقاء نفسه غير انه ليس بإمكاننـــا أن نوقفه فضلاً عن أن أنواع السلوك المقتصرة على نفسهـــا فقط ليس من شأنها إلا أن ترسم على الشيء بصورة اجمالية ، الصفة الانفعالية التي نضفي بها عليه . فالهرب الذي ما هو إلا ركض فقط لا يكفي لجعل الشيء رهيباً . أو أنـــه يضفي عليه صفة الرهيب في الشكل ، وليس مادة هـــذه الصفة . فلـكي نـــدرك الرهيب تماماً ، لا يكفي أن نصوره فقط ، بل يجب أن ننسحر ونطفح بانفعالنـــا ذاته ، ويجب أن يمتلىء نطـــاق السلوك الشكلي ، بشيء غامض ثقيل يكون بمثابة مادة له . نتفهم هنا دور الحوادث الفيزيولوجية الصرفة : إذ انها تمثل العنصر الرصـــين في الانفعال ، فهي حوادث ايمان . ولا يجب أن تنفصل هـــذه

الحوادث عن السلوك بكل تأكيد ، بل إن هناك تشابهـــاً فيما بينها . فالانقباض في الخوف أو في الحزن ، وانفراج الشرايين واضطرابات التنفس هي تماماً بمثابة رمز للسلوك الذي يهدف لإنــكار العالم أو لتفريــغ ما فيه من طاقـــة عاطفية عن طريق إنكار الذات . ثم إنه من المستحيل أن نشــير بدقة الى الحدود بين الاضطرابات الصرفة وبين أنواع السلوك وهي تدخل في النهاية مع السلوك في شكل خليص كلي ولا يمكن أن تدرس بجد ذاتها :. وهذا بالضبط خطأ النظريــة الطرفية التي اعتبرتها كلاً على حدة .

غير أنها لا تقتصر على أنواع السلوك : فبالامكان التوقف عن الركض ، ولكن ليس بالإمكان التوقف عن الارتجاف . وبإمكاني بمجهود عنيف أن أنهض عن الكرسي ، أن احول تفكيري عن النكبة التي اتكبدها وأن انصرف للعمل ، ولكن ستظل يـــداي مثلجتين .

علينـــا أن نعتبر إذاً أن الانفعال ليس تمثـــلا فحسب ، وليس سلوكاً صرفاً ، فهو سلوك جسد في حالة ما . والحالة وحدها لا تثير السلوك ، والسلوك بدون الحالة مهزلة . لكن الانفعال يظهر في جسد مضطرب يلتزم نوعاً معيناً من أنواع السلوك . ويمكن للاضطراب أن يبقى بعـد السلوك ، لكن السلوك انما يكون شكل الاضطراب ودلالته. ومن ناحية أخرى فإن هذا السلوك يصبح دلالة صرفة ، أو

خطأ عاطفياً بدون هذا الاضطراب فنحن تماماً تجاه شكل استخلاصي : فلكي نؤمن بأنواع السلوك السماوية من الواجب أن نضطرب .

ولكي نفهم بوضوح النهج الانفعالي انطلاقاً من الوعي ، علينا أن نتذكر ميزة الجسد المضاعفة ، إذ أنــه بمثابة شيء في العالم من جهة ، وهو حياة الوعي المباشرة من جهة أخرى .

من هنا نستطيع أن ندرك الشيءَ الأساسي ! فالانفعال حادث ايمان . ولا يقتصر الوعي على إسقاط دلالات عاطفيــة على العالم المحيط به ! بل إنه يعيش العالم الجديد الذي كونه يعيشه مباشرة ، ويهتم بــه ، وهو يقاسي من الصفات التي رسمتها أنواع السلوك . وهذا يدل انه حين تسد جميـــع المنافذ يندفع في عالم الانفعال السحري ، يندفع فيه بكليته وهو يتقهقر . وهو وعي جديد تجــاه عالم جديـــد ، وهو يكون هذا العالم بكل ما فيــه من طبيعة خاصة ، بحضوره لذاته ، وبدون حدود ، وبرأيه الشخصي تجاه العالم . والوعي الذي يتأثر يشبه الوعي الذي ينام . فإن هــذا ، كذاك ، يرتمي في عالم جديد ويحول جسده بصورة استخلاصية ، بحيث انه يستطيع أن يعيش ويدرك هذا العالم الجديد من خلال نفسه . وبقول آخر ، إن الوعي يبدل جسمه أو بالاحرى إن الجسد — لكونه وجهة نظر على العالم اللاحق بالوعي — انما يضع نفسه بمستوى أنواع السلوك . لهــذا نرى أن التظـاهرات الفيزيولوجية هي في عمقها اضطرابات شديدة السطحية ، فهي

شبيهـــة باضطرابات الحمى ، والذبحـــة الصدرية ، والإثارة الاصطناعية ، الخ . فهي تمثـــل فقط اضطراب الجو الكلي والسطحي بحد ذاته (والسلوك وحده هو الذي يقرر ما اذا كان هذا الاضطراب « منقص الحياة » أو « ازدياد » فيها) .

والجسد بحد ذاته ليس شيئاً ، بل هو يمثل فقط ، ظلمة من وجهة نظر وعي الاشياء ، من حيث يحقق هذا الوعي ويعيش عفوياً هذه الظلمة . ومن المناسب بالطبع أن نفهم هذه الظلمة كحادث استخلاصي وبدون أجزاء . ولكن حيث أن الجسد من جهة أخرى هو شيء من ضمن الأشياء ، فإن تحليـــلا علمياً من شأنه أن يميز في الجسد – البيولوجي وفي الجسد – الشيء ، اضطرابات مركزة في هذا العضو أو ذاك .

وهكذا فـإن أصل الانفعال انحدار عفوي يعيشه الوعي تجاه العالم . فما يعجز الوعي عن تحمله بشكل ما ، يعمد لادراكه بصورة اخرى ، بإخلاده للنوم وباقترابه من أنواع وعي النوم والحلم والهستيريا ، واضطراب الجسد ليس سوى الايمان الذي عاشه الوعي ، من حيث انه قد عاشه من خارج . ولكن علينا أن نشير :

١ – الى أن الوعي الذي لا يعي ذاته يتقهقر ليفر من ضغط العالم : بل إن الوعي يعي تقهقر العالم وعياً وضعياً ، يصل الى المستوى السحري ، يبقى أنه ليس وعياً اصيلاً لذاته ، وعلى هذا القياس وبه فقط ، نستطيع أن نقول عن انفعال ما انـــه غير مخلص . فليس اذاً أية غرابة في أن غالبية

الانفعال ليست موضوعة بواسطة فعل واعٍ داخل الانفعال نفسه . إلا أن هذه الغائية ليست لا واعية ، بل إنّها تنفذ في تكوين الشيء .

٢ — ان الوعي يقع فريسة لشركه ذاته . تماماً لأنه يعي شكل العالم الجديد ويؤمن به ، فهو فريسة إيمانه ، تماماً كما في الحلم والهستيريا . فوعي الانفعال حبيس ، ولكن يجب ألا نفهم أن موجوداً ما خارجاً عنه قد كبّله ، فهو حبيس ذاته ، بحيث انه لا يسيطر على هذا الايمان الذي لا يريد أن يعيشه لمجرّد أنه يعيشه ، ولأنه يستنفد نفسه في عيشه .

ولا يجب أن نتخيل عفوية الوعي بمعنى أنه حرّ في نفي شيء ما في نفس الوقت الذي يفترض فيه هذا الشيء ، فإن عفوية كهذه انما تكون متناقضة ، فالوعي يتجاوز نفسه بالجوهر — فيستحيل عليه إذاً أن ينسحب الى داخله ليشك في أنهُ في خارج ، في الشيء ، والوعي لا يعرف نفسه إلا في العالم ، والشك لا يمكن أن يكون سوى تكوين صنعة وجودية للشيء : أي عنصر الشك ، أو النشاط الانفعالي في الاقتصار ، أي ما هو خاص بوعي جديد موجّه نحو الوعي الوضعي ، وهكذا إذاً ، بما أن الوعي يعيش العالم السحري الذي ارتمى فيه ، فإنه يسعى لدوام هذا العالم الذي يصبح حبيسه والانفعال يهدف الى أن يدوم . وبهذا المعنى يمكن أن نعتبره مُتلقّى : فالوعي

ينفعل حول موضوع انفعاله ، وهو يزيد ثمنه . فبقدر ما نهرب ، بقدر ما يعترينا الخوف . والعالم السحري يرتسم ، ويتخذ له شكلاً ، ثم يشد على الوعي ويوثقه : ولا يريد أن يفرّ منه ، ويمكن أن يسعى للهرب في الشيء السحري ولكن الهرب منه ، يعني إعطاءه واقعاً سحرياً أكثر قوّة . وطبيعة « الحبس » هذه لا يمكن للوعي أن يحققها في ذاته ، فهو يدركها في الأشياء ، والأشياء هي الحابسة ، الموثقة ، اشياء استولت على الوعي . والوعي يجب أن يأتي من نوع من الانعكاس التطهيري أو من اختفـاء كلي للموقف مسبب الانفعال .

غير أن الانفعال ، كما هو ، لا يكون أخّاذاً إلا اذا أدرك في الشيء المقابل الصحيح فقط لما هو أصلي (كأن نقول على سبيل المثال أنه في هذه الساعة المعيّنة وتحت هذا الضوء وفي هذه المناسبة ، كان الرجل رهيباً .) وإن ما هو مكوّن للانفعال ، هو انـه يدرك في الشيء شيئاً ما يتعدّاه إلى ما لا نهاية له ، وفي الواقع أن هنـاك عالماً للانفعال ، وجميع الانفعالات لها هذه الصفة المشتركة ، وهي أنها تظهر عالماً واحداً ، قاسياً أو رهيباً ، او كئيبـاً أو سارّاً الخ ، ولكن في أيّ عالم تكون نسبة الاشياء الى الوعي سحرية صرفة على الدوام . ومن الواجب أن نتحدث عن عالم للانفعال يكون شبيهاً بعالم الحلم أو عوالم الجنون فالعالم يعني استخلاصات فردية ، تقيم فيما بينهـا صلات كما

تمتلك صفات ، غير أن الصفة لا تضفى على الشيء إلا بانتقال الى اللانهاية . فهذا اللون الرمادي مثلاً يمثل وحدة لعدد لا نهاية له من التفاصيل الدقيقـــة Abs chattungen الواقعية الممكنة ، التي بعضها رمادي مائل الى الاخضرار ، ورمادي إذا شوهد وقد تسلطت عليـــه الأضواء ، أو أسود الخ ، كذلك الصفات التي يضفيها الانفعال على الشيء وعلى العـالم الى الأبد Ad aeternum ، على أني إذا اعتبرت أحد الأشياء رهيباً بصورة فجائية ، فلا أؤكد علناً بأنه سيبقى رهيباً الى الأبد . غير أن التأكيد الوحيد لصفة الرهيب كصفة مادّية للشيء هو بحدّ ذاته انتقال الى اللانهاية . أما الآن فإن الأمر الرهيب هو داخل الشيء ، في قلب الشيء . وهو نسيجه العاطفي ، وهو مكوّن له . وهكذا تبدو لنا من خلال الانفعال صفة للشيء ساحقة نهائية . وهذا ما يتجاوز انفعالنا ويثبته . فالرهيب ليست حالة الشيء الحاضر فحسب فهو مدّ بالنسبة للمستقبل ، وهو يتمـــد على طول المستقبل ويجعله مظلماً ، وهو ايحاء على معنى العالم . « الرهيب » ، هو أن الشيء الرهيب صفة مادية ، وأن هناك شيئاً رهيباً في العالم .

وهكذا ، فإن في كل انفعال جمهرة من الأحـــداث العاطفية تتجه نحو المستقبل لتكوّنه بطريقة انفعالية . ونحن نعيش انفعالياً صفة تتسرب إلينا ، ونتحمّلها ، وهي تتجاوزنا من كل صوب . وفجأة يتقلّص الانفعال من ذاته ، ويتجاوز

نفسه ، وليس الانفعال فترة سخيفة من حياتنا اليومية ، بل هو حدس للمطلق .

وهذا ما يشرح الانفعالات الدقيقة . ففي مثل هــذه الانفعالات ندرك عبر سلوك شبه مرسوم ، عبر اختلال ضئيل في حالتنا الجسدية – ندرك صفة موضوعية للشيء . والانفعال الدقيق لا يدرك من شيء ممقوت ، او شيء قليل الدهشة ، أو من نكبة سطحية ، بل هو شيء ممقوت ، مدهش او هو نكبة تدرك من خــلال ستار . فهو حدس غامض ، يقدم نفسه كذلك . لكن الشيء هنا ، ينتظر الغــد ، وقد ينزاح الستار غداً ، وسنراه تحت الضوء الساطع . وهكذا يمكننا ان ننفعل قليلاً جداً ، اذ عنينا بذلك اضطرابات الجسد أو انواع السلوك ، أو ان نعتبر ان حياتنا قد تحولت الى نكبة من خلال نكسة بسيطة . فالنكبة كلية كما نعــلم ، وهي عميقة ، ولكننا نصادفها اليوم فقط . وفي هذه الحال وفي حالات كثيرة اخرى مشابهة يبدو الانفعال اقوى بكثير مما هو في الواقــع ، لأننا رغم كل شيء ، نشهد نكبة عميقة من خلاله . وإن الانفعالات الدقيقة تختلف جذرياً عن الانفعالات الضعيفة ، التي تدرك الشيء ، نتيجــة لطبيعة عاطفية عابرة . والنيــة هي التي تمــيز بين الانفعال الدقيق والانفعال الضعيف ، لأن كلاً من السلوك والحــالة الجسدية يمكن أن تكونا متشابهين في كلتا الحالين ، لكن هذه النية بدورها ، تتعلق بالموقف .

إن نظرية الانفعال هذه لا تشرح لنا بعض ردات الفعل المفاجئة ، ردات استهجان أو إعجاب تعترينا تجاه الأشياء التي تبدو على حين غرة فإن وجهاً مكشراً إذا ما بدا لي فجأة لاصقاً بزجاج نافذتي سيجعلني أحس بأن الخوف يجتاحني. ولا يوجد هنا بلا ريب ، نوع من السلوك يجب التزامه ، ويبدو ان الانفعال لا غائية له . وبصورة عامة إن إدراك الشيء الرهيب في مواقف أو وجوه ، فيه بعض المبادرة السريعة وليس مصحوباً عادة بالهرب أو الإغماء . حتى ولا ساع للهرب غير أننا إذا فكرنا في الأمر رأينا انفسنا تجاه حوادث خاصة لكن من شأنها أن تتخذ تفسيراً يدخل في نطاق الأفكار التي عرضناها . لقد رأينا أن الوعي يتقهقر في الانفعال ويتحول فجأة الى عالم محدد ، حيث نعيش في عالم سحري . لكن هناك عكساً صحيحاً ، إن هذا العالم نفسه الذي يكشف أحياناً عن ذاته يتخذ الوعي وكأنه سحري بدلاً من أن ننتظره محدداً . وليس علينا أن نظن في الواقع ان السحري صفة موقتة نلقيها في العالم تبعاً لمزاجنا . فهناك هيكل وجودي للعالم يكون سحرياً . ولا نريد أن نتوسع هنا في هذا الموضوع الذي سنعالجه في مكان آخر . على أننا نستطيع أن نشير منذ الآن الى أن الفئة « السحرية » تحكم العلاقات النفسية للبشر الذين يعيشون في المجتمع وهي تحكم بشكل أدق ، إدراكنا للغير . والسحري كما يقول « ألان » Alain هو « الروح الذي ينجر بين الأشياء » ، أي انه استخلاص لامنطقي من العفوية والسلبية . وهو

نشاط جامد ، وهو وعي جعل سلبياً Conscience passivisée .
وتبعاً لهذا الشكل بالضبط يبدو لنا الغير ، وهذا ليس بسبب وضعنا تجاهه ، وليس بواقع عواطفنا ، ولكن بضرورة جوهرية ، وفي الواقع أن الوعي لا يمكن أن يكون غرضاً تجاوزياً إلا اذا استقبل تعديل السلبية . وهكذا فإن معنى الوجه هو وعي في البدء (وليس اشارة للوعي) ، لكنه وعي مضطرب ، متقهقر ، هو سلبية بالضبط .

سنعود الى هذه الملاحظات فيما بعد ونأمل أن نبين أنها تفرض نفسها على العقل . وهكذا فإن الإنسان هو دائماً بمثابة ساحر للانسان ، والعالم الاجتماعي هو سحري قبل كل شيء . وليس مستحيلاً أن نأخذ من عالم العلاقات النفسية نظرة حتمية أو أن نبني في هذا العالم السحري هياكل عليا عقلية . ولكن ، إن هذه الهياكل هي الوقتية وعديمة الاتزان هذه المرّة ، وهي نفسها التي ستتهدم حين تكون الهيئة السحرية للوجوه ، والحركات والمواقف الانسانية ، حين تكون تلك الهيئة قوية . وماذا يحدث حين تتهدم الهياكل العليا التي بناها العقل وحين يجد الانسان نفسه قد غطس من جديد في السحر الأصلي ؟ هذا أمر يسهل التنبؤ به : إذ ان الوعي يدرك السحري كسحري ، ويعيشه بقوة كما هو عليه . ففئة « الضال » « والمقلق » الخ . تدل على السحري من حيث ان الوعي يعيشه ، من حيث انه يطلب من الوعي أن يعيشه . والانتقال المفاجيء من ادراك عقلاني للعالم الى ادراك

لنفس العالم على أنه سحري ، اذا كان معللاً بالغرض نفسه واذا كان مصحوباً بعنصر كريه : ذلك هو الشيء الرهيب عينه . واذا صحب هذا الانتقال عنصر مقبول ، فذلك هو الإعجاب . (لقد اوردنا هذين المثلين ، وهناك بالطبع أمثلة أخرى كثيرة .)
وهكذا فان هناك شكلين للانفعال ، تبعاً لما اذا كنا نحن الذين نكون سحر العالم لنسد مكان النشاط الحتمي الذي لا يمكن ان يتحقق ، أو أن العالم ذاته هو الذي يكشف نفسه فجأة كشيء سحري حولنا . ففي الشيء الرهيب مثلا ندرك فجأة انقلاب الحواجز الحتمية : فهذا الوجه الذي يظهر من وراء الزجاج ، لن نأخذه في البدء باعتباره جزءاً من رجل سيدفع الباب ويمشي ثلاثين خطوة ليصل إلينا . بل بالعكس يتمثل لنا سلبياً كما هو وكأنه يتصرف عن بعد ، فهو متصل مباشرة بجسدنا من وراء الزجاج ، ونحن نعيش دلالته ونتلقاها وبجسدنا نكونه ، غير أنه يفرض نفسه في الوقت ذاته ، وينكر المسافة ويدخل إلينا . والوعي المنغمس في هذا العالم السحري يجذب إليه هذا الجسد بقدر ما يكون هذا الجسد إيماناً ، وهو يؤمن به . وأنواع السلوك التي تعطي الانفعال معناها ليست بعد الآن ملكاً لنا : فتعبير الوجه ، وتحركات جسد الغير تأتي لتؤلف كلا استخلاصياً مع اضطراب جسدنا ، نصادف هنا اذاً نفس العناصر والهياكل التي نصفها الآن . إلا ان السحر الأولي ودلالة الانفعال يأتيان من العالم وليس من ذاتنا . وبالطبع فإن السحر كصفة واقعية

للعالم ليست محددة بالعنصر الأنساني . بل يمتد الى الأشياء ، من حيث انها تقدم نفسها على انها انسانية (المعنى المقلق لبعض المناظر وبعض الأشياء ، أو لغرفة تحمل أثار زائر غريب) أو أنها تحمل الصفة النفسية . على ان تمييز نموذجين للانفعال ليس دقيقاً بصورة قاطعة : وهناك اختلاط فيما بينهما ، وغالبية الانفعالات ليست صافية . وهكذا فان الوعي إذ يحقق بغائية عفوية هيئة سحرية للعالم ، يستطيع ان يخلق المناسبة لكي يتظاهر كصفة سحرية حقيقية . وبالعكس إذا كان العالم يتمثل وكأنه سحري بشكل او بآخر ، فمن الممكن للوعي أن يضبط تكوين هذا السحر وينهيه ، وينشره في كل مكان أو أنه بالعكس يجمعه ويقويه على غرض واحد .

على كل حال يجب أن نشير الى أن الانفعال ليس تبدلا طارئاً لدى شخص من الأشخاص ، من شأنه أن يمتد في عالم لا يتغيّر .

ومن السهولة أن نرى أن كل ادراك انفعالي لشيء مخيف أو مثير أو محزن الخ . لا يمكن له أن يتمّ إلا على أساس تغيير شامل للعالم . فلكي يبدو هذا الشيء مخيفاً ، يجب أن يتحقق كوجود مباشر وسحري أمام الوعي ويجب على هذا الشيء الذي ظهر على بعد عشرة أمتار مني وراء نافذتي ، أن أعيشه وكأنه حاضر في نفسي مباشرة في تهديده . ولكن هذا ليس ممكناً إلا في فعل واعٍ يهدم جميع هياكل العالم التي تستطيع أن تبعد العنصر السحري

وأن تجعل الحدث مقتصراً على نسبة صحيحة . وعلى سبيل المثال يجب على النافذة التي هي « غرض يجب أن ينكسر في البدء » وعلى الأمتار العشرة التي هي مسافة يجب قطعها ـ يجب على كل من النافذة والمسافة أن تنعدما . وهذا لا يعني قط أن الوعي في رهبتـه يقرّب الوجه ، بمعنى أنـه يقصّر مسافة هذا الوجه عن جسدي . فانقاص المسافة ، هو تفكير حسب المسافة . كما وأن الشخص المرتاع يمكن أن يظن في النافذة « انه بالإمكان كسرها بسهولة ، أو بالإمكان فتحهـا من الخارج » . فليس ذلك سوى تفسيرات منطقية يقترحها على خوفه . وفي الواقع أن كلاً من النافذة والمسافة قـد أدركا « في نفس الوقت » في الفعل الذي به أدرك الوعي الوجه وراء النافذة . ولكن ، فقد انتزع منها سلاحها كأدوات ضرورية ، في فعل الادراك ذاته . وتدرك تلك التفسيرات بشكل آخر . فالمسافة لم تعد مدركة كمسافة ، لأنها لم تعد مدركة « كالشيء الواجب قطعه أولا » بل هي مدركـة كأساس وحدوي للشيء المفزع . والنـافذة لم تعد مدركـة وكأنهـا « الشيء الذي يجب فتحه » . بل هي مدركـة وكأنها نطاق للوجه الرهيب . وبشكل عام ، ان هناك مناطق تنتظم من حولي يعلن الشيء الرهيب عن نفسه انطلاقاً منها . لان الشيء الرهيب ليس ممكناً في عـالم الادوات الحتمي .

والرهيب لا يمكن أن يظهر إلا في عـالم تكون

موجوداته سحرية في طبيعتها ويكون اللجوء الممكن ضد الموجودات سحرياً . وهذا ما يبنيه عـالم الاحلام بوضوح حيث الابواب والاقفال والجدران والاسلحة ليست وسائل ضد تهديد السارق أو الوحش الضاري لانها مدركة في فعل خوف وحدوي . وبما أن الفعل الذي يجردها من سلاحها هـو نفسه الذي يخلقها ، فنرى القتلة يجتازون هذه الأبواب والجدران ، وعبثا نضغط على زناد مسدسنا ، لكن الرصاصة لا تنطلق . وبكلمة ان إدراك شيء واحد على أنه مخيف ، هو إدراكه في نطاق عالم يبدو وكأنه كان مخيفاً .

وهكذا يمكن للوعي « أن يكون في العالم » بطريقتين مختلفتين . ويمكن أن يبدو له العالم كتعقيد منتظم للأدوات بحيث انه إذا شئنا أن نحدث وقعاً معيّناً رأينا لزاماً علينا أن نؤثر على عناصر الجهاز المعقد . في هذه الحال ، تقودنا كل أداة الى أدوات أخرى والى مجمل الأدوات ، فليس هناك من عمـل مطلق ولا من تبدل جذري بإمكاننا أن ندخله حالاً في العالم . بل يجب أن نعدّل أداة خاصة ، وذلك بواسطة أداة اخرى تقود بدورها الى أدوات أخريات وهكذا دواليك حتى النهاية . لكن العـالم يستطيع أن يبدو له أيضاً ككل بلا أداة ، أي انه قابل للتعديل بـلا واسطة وبكثافة قوية . في هذه الحالة ستؤثر جميع طبقات العالم على الوعي ، كما تصبح حاضرة له « بدون مسافة » (مثل الوجه الذي يفزعنا من خلال النافذة ، يؤثر علينا بلا أدوات ، فـلا

حاجة للنافذة أن تفتح لـكي يقفز إنسان الى « الغرفة » ، وأن يمشي على الرف . وبالعكس ، فإن الوعي يهدف للقضاء على هذه المخاطر أو أن يعدل هذه الأشياء التي لا مسافة لها ولا أدوات ، بواسطة تعديلات مطلقة للعالم . إن شكـــل العالم هذا متلاحم تماماً ، وهو العـــالم السحري . ونعني بالانفعال سقوط الوعي المفاجىء في الشيء السحري . أو اذا شئنا فان هناك انفعالاً حين يغمى على عالم الأدوات ، وحين يستلم العالم السحري مكانه . فلا يجب علينا أن نرى في الانفعال تشوشاً عارضاً في الجسد والعقل من شأنه أن يدب الاضطراب من خارج في الحياة النفسية . بل هو بالعكس عودة الوعي الى الموقف السحري ، وهو واحد من المواقف الكبيرة الرئيسية بالنسبة إليه مع ظهور العالم المقابل ، أي العالم السحري ، والانفعال ليس حادثاً ، بل هو نمط لوجود الوعي . وأحد الأشكال الذي تحتويه هو « الوجود في العالم . Etre - le mode

إن وعياً مفكراً فيه يمكن أن يتجه دائماً نحو الانفعال. ويبدو الانفعال آنئذ كهيكل للوعي . وليس صفة صرفة ، صعبة التبيان كاللون الأحمر أو الانطباع الصرف الذي يحدثه الألم . وليس الانفعال كما يجب أن يكون ، تبعاً لنظريـة جيمس . فللانفعال له معنى ، وهو يدل على شيء بالنسبة لحياتي النفسية . وتفكير الاقتصار الفينومينولوجي يمكن أن يدرك الانفعال وكأنه يكون العالم على أنه سحري . « أراه بغيضاً ، لانني غاضب »

لكن هذا التفكير نادر ويحتاج الى تعليلات خاصة . وقد درجت العادة أن نوجه على الوعي الانفعالي تفكيراً مشاركاً يدرك ، بكل تأكيد ، الوعي كوعي ، ولكن من حيث هو معلل بالشيء « فأنا غاضب لأنه مدعاة للغضب » وستكون العاطفة انطلاقاً من هذا التفكير .

خلاصة

إن نظرية الانفعال التي خططنا لها كانت بمثابة تجربة في سبيل انشاء علم النفس الظاهراتي : وإن ما تميزت به النظرية من أمثلة قد منعنا من توسيعها توسيعاً كافياً . وبما انه كان علينا من ناحية ثانية ، أن ننقض جميع النظريات السيكولوجية العادية في الانفعال ، فقد انطلقنا تدريجياً من الاعتبارات السيكولوجية لدى جيمس الى فكرة الدّلالة . وإن علم النفس الظاهراتي إذا شاء أن يكون ذا ثقة بنفسه وأن يجعل لنفسه مكاناً ظاهراً عليه أن يبدأ قبل كل شيء بتثبيت جوهر العقل السيكولوجي الذي يسأل عنه في تفكير يتأتى من الخيال وينعكس الى خارج ، وهذا ما سعينا إليه في « كتاب الصورة الذهنية » الذي يصدر قريباً [١] .

ولكن بالرغم من هذه التحفظات التفصيلية نأمل أن نكون قد توصلنا الى أن نبين أن فعلاً سيكولوجياً كالانفعال ، الذي يعتبر عادة كتشويش بلا قانون ، أن فعلاً كهذا يملك دلالة خاصة ، ولا يمكن أن يفهم بذاته ، بدون تفهم تلك الدلالة ، ونودّ

(١) وقد صدر الكتاب بعد نظرية الانفعال .

الآن أن نعيّن حدود هذا البحث النفسي .

قلنا ، في المقدمة ، ان دلالة الفعل الواعي الى هـــذا الذي يدل دائماً على الواقع الانساني الكامل الذي يجعل نفسه منفعلا ومنتبها ومدركاً ومريداً ، الخ . وقد برهنت دراسة الانفعال عن هذا المبدأ ؛ فالانفعال يشير الى دلالته . ودلالته هي تماماً في الواقع ، بمجمل الواقع الانساني في العالم . والانتقال للانفعال هو تعديل كامل « للكائن في العالم » تبعاً لقوانين السحر الخاصة . وسنرى في الحال حدود وصف كهذا : إن نظرية الانفعال النفسية تفترض وصفاً مسبقاً للجانب العاطفي من حيث انه يكون الكائن في الواقــع الإنساني ، أي من حيث انه مكون اواقعنا الإنساني ليكون واقعاً إنسانياً عاطفياً . في مثل هذه الحال ، وبدلاً من ان تنطلق من دراسة الانفعال او الميول ، دراسة تدل على واقع انساني لم يوضح بعد كنهاية كل بحث ، نهاية مثالية لا غبار عليها لمن يبدأ انطلاقاً من الواقع الانساني الذي وصف وأثبت بواسطة حدس مسبق .

وإن مختلف المدارس الظاهراتية إنما هي تقهقرية ، كما وأن موضوع رجوعها للوراء هو بالنسبة اليها الهدف الأسمى . أما مدارس الفينومينولوجيا الصرفة فانهــا اطرادية . سنتساءل بلا ريب لماذا يناسبنا في مثل هذه الحالات ان نرجع الى كل من المدرستين . والفينومينولوجيا الصرفة كافيـــة على ما يبدو . ولكن ، اذا كان بإمكان الفينومينولوجيا أن تبرهن على أن الانفعال هو تحقيق جوهري للواقع الانساني من حيث هو عاطفة

فانه يستحيل عليها أن تبيّن أن الواقع الإنساني Affection
يجب أن يتمثل بالضرورة في مثل هـذه الانفعالات . وإن
انفعالات من هذه وتلك إذا ما وجدت وحدها ، فانها إنما
تدل على كون الواقع الانساني مصطنعاً . وهذا الاصطناع هو
ما يجعل اللجوء الى التجربة المنظمة امراً ضرورياً ، وهو الذي
سيحول ، على ما يظهر ، دون التقاء التقهقرية السيكولوجية مع
التقدمية الفينومينولوجية .

النّظرة إلى الكون

تناول سارتر في « نظرية الانفعال » موضوع التحليل النفسي من جهة تفسيره للانفعال ، ونحن نريد الآن — نظراً لما لنظرية التحليل النفسي من اهمية علمية لا سيا وانها قد سلكت طريقاً في البحث يختلف عن سائر المدارس — ان نتحدث عن نظرة مدرسة التحليل النفسي الى الكون ، مستعينين ، في سبيل ذلك ، بما أتى به فرويد رائد التحليل النفسي في محاضراته الجديدة في هذا الفن العلمي .

سنخطو هذه المرة خطوة جريئة فنغامر بالاجابة على سؤال كثيراً ما تردد في غير دوائر التحليل وهو : هل يؤدي بنا التحليل الى نظرة خاصة الى الكون ؟ واذا كان الأمر كذلك ما هي تلك النظرة ؟

واعني « بالنظرة الى الكون » Welschauung [٢] ذلك الأنشاء

(١) فصل مقتبس من كتاب محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي لسجمند فرويد .

(٢) كلمة المانية قال فرويد انها تصعب ترجمتها لأنها تتضمن بالالمانية مغزى خاصاً .

الذهني الذي يستطيع أن يزودنا بحل موحد لجميع مشكلات وجودنا عن طريق مبدأ عام شامل ، فهو انشاء لا يترك مسألة إلا ويتناولها ، كما وأنه يشمل في ثناياه كل ما نهتم به . والعثور على نظرية كهذه أمر تصبو إليه الانسانية ، لأنه يشعر البشر بالطمأنينة في حياته واذ يدرك ما يجب أن يسعى من اجله ، وعلى ضوء ذلك ينظم عواطفه وميوله ويوجهها الى خير مقصد .

والتحليل النفسي باعتباره علماً متخصصاً وفرعاً من علم النفس فهو علم نفس الأعماق وعلم نفس اللاوعي — لا يجدر به أن تكون له نظرة خاصة فيما عدا تلك التي يقدمها له العلم لكن النظرة التي يقدمها العلم تختلف عن تعريفنا السابق . لأن العلم يتطلع الى الكون باعتباره برنامجاً يرجىء تحقيقه للمستقبل وإن كان يأخذ بمبدأ التفسير الموحد للكون . ويتميز العلم ايضاً بخصائص سلبية فهو يقتصر على ما يمكن معرفته في وقت معين ، ويرفض بعض العناصر الغريبة عنه رفضاً باتاً . وهو يقرر أن معرفة الكون لا يمكن أن تصدر إلا عن المعالجة الفكرية للاحظات تحقق في عناية — وهذا ما يسمى بالبحث — وليس ثمة معرفة يمكن أن نظفر بها عن طريق المكاشفة (١) او الحدس (٢) أو الألهام (٣) . ويبدو أن هذه النظرة الى الأمور كادت تحظى بقبول عام خلال القرن الماضي أو القرنين الماضيين ، يبقى على القرن الحاضر

---

(١) Révélation (٢) Intuition (٣) Inspiration

ان يعترض بأن مثل هذه النظرة الى الكون جوفاء لا ترضي النفس ، وانها تتغاضى عن جميع المطالب الروحيــة للانسان وعن حاجات النفس البشرية بأسرها .

ونحن نردُّ هذه الفكرة لأن العلم يعالج الروح والنفس كا يعالج الموضوعات الطبيعية الاخرى على حدّ سواء . والتحليل النفسي يتكلم في هذا الصدد باسم النظرة العلمية الى الكون ، لانه لا يهمل الجانب الذي تحتله النفس في إطار الكون . بل أن التحليل النفسي يريد بسط البحث العلمي حتى يتناول موضوع النفس . والعلم يبقى ابتر لو خلا من الدراسة النفسية على اننا إن ادرجنا في اطار العلم دراسة الوظائف العقليـة والوجدانية للانسان ، لم يتغير الوضع العام للعلم في شيء ، ولم نقع على مصادر جديدة للمعرفة أو مناهج جديدة للبحث : ولو كان ثمة وجود فعلي للحدس والالهام لكان في وسعهما أن يزودانا بمثل هذه المصادر والمناهج ، لكننا نستطيع أن ندرجهما من غير حرج في عداد الظواهر الخداعـة والتحقيق الخيالي للرغبات . وفضلاً عن هذا لا يشق علينا أن نرى أن الحاجة الى اصطناع نظرة الى الكون حاجـة تقوم على اساس وجداني محض . فالعلم يشهد أن النفس الانسانية تخلق امثال هذه المطالب ، وهو على استعداد لأن يردهـا الى مصادرها ، لكنه لا يملك أوهى دليـل يحمله على الظن بصوابها . بل هو على العكس يميز في دقة . وعنـاية بين المعرفة وبين جميع ما ينتج عن امثال هذه المطالب الوجدانية

وما هو وهم وخداع .

ونحن لا نريد ان نزدري هذه الرغبـــات بل نحن على استعداد لأن نبني ما افضت به من الابداع الفني . وهـذا لا يسعنا أن نعتبر أن اقحام هذه الرغبات في ميدان المعرفة العلمية أمر خاطىء غير مشروع .

إن وجهة نظر العلم تحتم علينا أن نحشد مـــا لدينا من قوى للنقد . وليس من الجائز ان نقول إن العلم ليس إلاّ فرعاً من فروع النشاط الذهني للانسان ، وأن الدين والفلسفة فرعان آخران لهما من القيمة ما للعلم على الاقل ، وليس من شأن العلم أن يتدخل في شؤونهما . إن اتجاهاً كهذا انما هو واسع الافق شديد التسامح ، ولكنه اتجاه لا يمكن سنده والدفاع عنه .

والدين هو الخصم الخطير الذي ينازع العلم مكانته ، فالدين ينبىء عن أصل الكون وخلقــه ، ويضمن للبشر السعادة النهائية والحماية الالهية من صروف الحياة وتقلباتها ، كما انـه ينظم افكارهم ويهديهم في أعمالهم بتعاليم يساندها كل ما له من قوة ونفوذ . أي انه يقوم بوظائف ثلاث . فهو أولا يرضي حاجة الانسان الى المعرفة والاستطلاع . وهنـا يقوم بمثل ما يحاول ان يقوم به العلم عن طريق مناهجه الخاصة ، لذا فهو يصطدم بالعلم ويصطرع معه في هذه الناحية . أما الوظيفة الثانية فيدين لها الدين من دون شك بأكبر قسط من سلطانه . فالعلم لا يستطيع أن يباري الدين حين يقوم الدين

فيعاهد الانسان على تبديد مخاوفه من صروف الحياة واخطارها وحين يضمن له خاتمة سعيدة ويعزيه فيما يحيق به من مصائب ومتاعب ، صحيح أن العلم يعلم الانسان كيف يتقي بعض الأخطار ، وكيف يظهر على كثير من آلامه ظهوراً موفقاً : ومن الخطأ البعيد ان ننكر ان العلم عون قويّ للناس ، غير انه يرى نفسه مضطراً في كثير من الأحوال الى أن يتركهم لآلامهم ، ولا يسعه إلا أن ينصح لهم بالتسليم للمحتوم الذي ليس منه بد . وتزداد الشقة بين العلم والدين اتساعاً حين يقوم الدين بوظيفته الثالثة أي حين يفرض على الناس تعاليمه وما إليها من قيود ومحظورات . ذلك أن العلم يقنع بالكشف عن الوقائع وتقريرها ، ومع انه يستخلص وصايا وقواعد للسلوك تكون شبيهة أحياناً بما ينصح به الدين غير ان اسبابها والدوافع اليها تكون مختلفة في هذه الحال .

فالدين يجمع بين تعليم الانسان وتعزيته وليس في مقدورنا أن نفهم هذا الجمع الغريب بين التعليم والتعزية إلا اذا عرضنا له بتحليل يتناوله من بدء نشأته . ولنبدأ بتعريف الانسان بأصل الكون .

ان الكون من خلق كائن يشبه الانسان ولكنه اعظم منه من كل الوجوه ، فهو أقوى منه جانباً ، واكثر حكمة واشد بطشاً وعلى الجملة فالكون من خلق انسان مثالي أسمى ومن الطريف أن نلاحظ أن خالق الكون هو إله واحد ،

يكاد يكون ذكراً على الدوام . وهذا الخالق يدعى صراحة « بالأب » . ولقد قال التحليل النفسي كلمتـــه فيه إذ استخلص انه الأب حقاً . يكسوه ذلك الجـلال الذي يبدو به في عين الطفل الصغير . أي أن الإنسان المتدين يتصور خلق الكون على غرار تصوّره لخلقه هو .

يصبح يسيراً علينا والحالة هذه أن نفهم كيف جمع الدين بين خلق الكون وبين الاوامر الاخلاقية الصارمة . ذلك أن الشخص الذي يدين له الطفل بوجوده وهو الأب (أو بعبارة أدق ، الوظيفة الوالديـة التي تؤلف من الأب والأم) هو بعينه من كان يتعهد الطفل الضعيف بالحماية ، ويسهر عليه ألا يتعرض لما يزخر به العالم الخارجي من مخاطر ، ومن ثم كان الطفل يشعر في كنفه بالأمن والطمأنينة . وحتى الراشد الكبير الذي يعرف انه اشد بأساً من الطفل وانـــه أبصر بمخاطر الحياة ، لا يزال يشعر في قرارة نفسه انه من العجز وقلة الحيلة ما كان في طفولته ، وانه في صلته بالعالم الخارجي لا يزال طفلاً .

أما ثالث الأركان الرئيسية في برنامج الدين ، وهي التعاليم الأخلاقية فليس من العسير ربطها ، بموقف الطفولة . لقـــد قال الفيلسوف كنط في عبارة مشهورة ان أقوى دليل على عظمة الله هي السماء ذات النجم التي تعلونا والقانون الخلقي الذي تنطوي عليه ضمائرنا ، وهذا شيء غريب : ومع هذا فإن عبارة كنط تمس حقيقة نفسية كبرى . فإن الطفل الذي

عاش جوّ الثواب والعقاب عندما يكبر ، يحمل هذه الاوضاع والشؤون جميعها في ثنايا دينه من دون أن يصيبه تغيير .
وعلى مرّ الزمن اخذت الروح العلمية تعالج الدين كأنه مسألة انسانية وتخضعه للتمحيص والنقد . فلم يستطع الدين ان يقاوم هذا الاختبار من عدة وجوه . اولها ان المعجزات اثارت شعوراً بالدهش وعدم التصديق لانها تنقض كل ما تعرفنا بـــه الملاحظات الرشيدة الرزينة . الوجه الثاني : ان وصف الدين لخلق الكون دلّ على قصورٍ في المعرفة يحمل طابـع العصور الخوالي . اما الناحية الثالثة : وهي شريعة العقاب والثواب التي يقول الدين انها تسيطر على العالم فيبدو انه لا صحة لها ، فالزلازل والسيول والامطار ليست اعمالاً عادلة اذا ما اعتبر انها صادرة عن خالق الكون . كما واننا نرى ان المحتالين والعتاة واخساء المبادىء هم من يبتزون طيبات الارض لانفسهم دون الاتقياء الصالحين .

وقد كان التحليـــل النفسي اخر من تصدى للنقد للنظرة الدينية الى الكون اذ رد عجز الدين الى عجز الطفولة وقلة حيلتها ، كما رد مضمونه الى بقاء رغبات الطفولة وحاجاتها حتى سن النضج . وهـــذا لا يتضمن على التحديد دحض الدين ، لكنه تهذيب ضروري لمعلوماتنا عنه . على اننا لا نتناقض مع الدين الا حين يدعي انـــه ذو اصلٍ إلهي . والحق انه لا يكون ادعاء باطلاً اذا قبـــل الناس تفسيرنا الالوهية .

فالدين محاولة للتحكم في العالم المادي عالم الرغبات الذي خلقناه في انفسنا نتيجة لضرورات بيولوجية ونفسية ، غير انه لايفلح في هذه المحاولة ، فتعاليمه مدموغة بطابع الازمنة التي نشأت فيها : وهي عهود الطفولة البشرية وجهلها . كما ان ما يعد به من تعزية ومؤاساة غـير خليق بالثقة ، اذ تعلمنا الخبرة ان العالم ليس عالم حضانة للاطفال . اما الاوامر الاخلاقية التي يحاول الدين ان ينفث فيهـا من روحه ففي حاجة الى دعامة اخرى بدلاً منه ، لان المجتمع الانساني لا يستطيع ان يستغني عنها ، ومن الخطر ان تربط إطاعتهـا بالعقيدة الدينية .

ان بعض الحجج التي يدلي بها انصار الدين ليس من العسير تفنيدها ولو ان بعضها يفلح في الافلات من الدحض والتقيد .
ان اول اعتراض يقرع الاذن هو ان من التوقع ان يتخذ العلم الدين موضوعاً من موضوعات بحثه . فالدين شيء سام جليـــل يعلو على ما لدى الانسان من قدرة على الفهم والادراك ، شيء لا ينبغي له ان تتناوله مغالطات النقد . وبعبارة اخرى فالعلم ليس اهلاً للحكم على الدين . وليس من شك في أن العلم شيء نافع وذو قيمة كبرى ما ظل منحصراً في نطاقه الخاص به ، ولكن الدين لا يندرج في هذا النطاق فليس للعلم شأن به — اما نحن فأن لم نلق الى هذا النبذ الغليظ بالاً ، وتساءلنا عن الأسس التي يقيم عليها الدين دعواه كي يحتل مكانة ممتازة من شئون الناس ، كان الجواب الذي

تتلقاه – أن كان لنا الشرف ان نتلقى جواباً على الاطلاق أن الدين لا يمكن ان يقاس بمعايير انسانية ، لانه ذو اصل الهي ، كاشفتنا به « روح عليا » ليس في وسع العقل البشري ان يدركها . والحق انها حجة ليس هناك اسهل من تفنيدها فهي مغالطة واضحة تسمى في عرف المناطقه « بالمصادرة على المطلوب » ذلك ان موضع التساؤل يتلخص فيما اذا كانت هناك روح آلهية ومكاشفة ، فهل من الرأي ان يجاب عن هذا بانه تساؤل لا محل له لان الالوهية لا يمكن ان تكون موضع تساؤل ؟ . وفي هذا ما يذكرنا بما يحدث احياناً اثناء اجراءات التحليل حين ينكر احد المرضى الاذكياء تأويلاً من التأويلات التي ندلي بها اليه ، ويبني انكاره على اسس سخيفة بوجه خاص ، وهذا المنطق الابتر يشهد بوجود دافع قوي بوجه خاص يحمله على الانكار . وهو دافع لا يمكن ان يكون الا من نوع وجداني ، يقوم على اثقال على معين .

وقد يكون الجواب من طراز آخر يعترف فيه صراحة بمثل هذا الدافع : والدين لا ينبغي له ان يخضع للنقد لانه اسمى شيء تمخضت عنه نفس الانسان واكثره قيمة ونبلاً ، ولانه يفصح عن اعمق المشاعر ، وهو بعد الشيء الوحيد الذي يجعل الدنيا ويجعل الحياة جديرة بالانسانية . وهذا جواب لنا في حاجة الى الرد عليه بان نناقش تقديره للدين بل الاجدر ان نوجه اهتمامنا الى ناحية اخرى من الموضوع :

فلنذكر ان الروح العلمية لا تحاول على الاطلاق ان تبغي على حدود الدين ، بل ان الدين هو الذي يتجاوز حدوده ويقتحم نطاق تفكير العلم . ومهما يكن للدين من شأن ووزن فليس له الحق في ان يقيد الفكر ويرسم له حدوداً البتة ، ومن ثم فليس له الحق في ان يستثني نفسه من ان تطبق عليه موازين الفكر .

ان التفكير العلمي لا يختلف في جوهره عن التفكير العادي الذي نستخدمه جميعاً في شئوننا اليومية وحياتنا الجارية سواء كنا مؤمنين بالدين ام غير مؤمنين . وهو لا يتميز عن التفكير العادي الا من بضعة وجوه : فهو يهتم بدراسة موضوعات ليست ذات فائدة مادية مباشرة ، ويجهد في استبعاد العوامل الشخصية والمؤثرات الوجدانية كما انه يفحص المدركات الحسة التي يبني عليها نتائجه فحصاً دقيقاً ليستوثق من صدقها واستقامتها هذا الى انه يزود نفسه بمدركات جديدة لا يمكن الظفر بها بالوسائل العادية ويعزل العوامل التي تؤثر في هذه الخبرات الجديدة بتجارب مختلفة يغيرها عن قصد . وهدفه من هذا كله ان يظفر بمطابقة الواقع اي بمطابقة ما يوجد في العالم الخارجي مستقلاً عن ذواتنا انفسنا ، وهو كما علمتنا الخبرة ما يحسن في تحقيق رغباتنا او احباطها . هذه المطابقة للعالم الخارجي هي ما تسمى « بالحقيقة » وهي ما يهدف اليه كل جهد علمي حتى ان كان غفلاً من الفائدة العملية . فان ادعى الدين ان في وسعه ان يحتل مكانة العلم ، وانه يجب ان يكون حقاً

وصدقاً لانه ينطوي على الخير ويرفع من قدر الانسان فهذه الدعوى هي ، في الحق ، تجـاوز من الدين يجب معارضته من اجل الصالح العـام . ذلك ان الانسان تعلم ان ينظم شؤونه اليومية وفق قواعد زودته بهـا الخبرة مع مراعاة الواقع . فمن الشطط ان يطلب اليه الدين ان يأتمن على اخلص شئونه بالذات سلطة تدعي انها تمتاز عن غيرهـا من السلطات بالتحرر من كل قواعد التفكير المعقول . امـا فيما يتصل بتلك الحماية التي يعد بها الدين من آمن به ، فيشق عليّ ان اتصور ان احداً منا يجرؤ على ولوج سيارة يزهو سائقها بأنه لا يكترث بعلامـات المرور ، بل يقودهـا وفق نزوات يوحي اليه بها خيال مشتط .

الحق ان الحصار الذي فرضه الدين على التفكير ، حفاظاً على نفسه ، لا يخلو على التحقيق من خطر يتهدد كلاً من الفرد والمجتمع . وقد علمتنا خبرتنـا بالتحليل ان ضروب التحريم الديني ، التي تكون مقصورة في الاصل على محظورات خاصة ، تنزع الى ان تمتد وتنتشر ، ومن ثمّ تصبح مصدراً لالوان من الكف الصارمة في حياة الناس . وهذا ما نلحظه لدى النساء اللاتي حرم عليهن ان يشغلن انفسهن ، حتى في الخيال ، بالجانب الجنسي من طبيعتهن : كما ان سير البارزين من الناس في العصور الماضية تكاد ترينا جميعنا ما ينجم عن تعطيل الدين للفكر من عواقب وخيمة في حيـاتهم . ومن اخرى فالعقل هو احدى القوى التي يرجى منهـا ان توحد

بين الناس – تلك الخلائق التي لا يمكن المواءمة بين بعضها وبعض الا بشق الانفس والتي يتعذر ضبطها وحكمها من اجل ذلك . تصوروا ما يمكن عليه المجتمع الانساني لو ان كل واحد من الناس استعمل جدولاً للضرب خاصاً بـه ، او اتخذ لنفسه وحدات خاصة للاوزان والاطوال ! فحبذا لو تسنى للعقل – الروح العلمية – ان يصبح حاكماً بامره على النفس الانسانية بعد حين ! هذا هو خير امل نتطلع اليه في المستقبل ذلك ان طبيعة العقل ذاتها تكفل له النجاح في ان يضع عواطف الانسان وكل ما يتحتم في الموضع الذي يليق به . وسيرى الناس حين يمتثلون لسلطان العقل انـه اقوى رباط يربط بعضهم ببعض وانه يمهد الطريق لدروب اخرى من التوفيق بينهم . وان كل ما يعوق هذا التطور ويعرقله – كالحصار الذي يضربه الدين على الفكر – خطر على مستقبل الانسانية .

وقد يكون لنا ان نتساءل الآن عما يحدو بالدين الا ينهي هذه المعركة الخاسرة فيعترف في صراحة « صحيح اني لا استطيع ان اهبكم ما يسميه الناس في العـادة بالحقيقة . فالسبيل الى ذلك هو العلم . بيد ان ما استطيع ان امنحكم اياه لا يمكن ان يقاس بشيء مما يقدر العلم ان يزودكم بـه وذلك من حيث مـا ينطوي عليه من جمال وعزاء ورفعة بشأن الانسان . ومن ثم اقول لـكم انه حق ، لكنه بمعنى آخر اسمى وارفع » . اما الجواب عن هذا فليس بعسير :

ان الدين لا يستطيع ان يدلي بهذا الاعتراف ، ولو فعل لفقد كل نفوذ له على جمهرة الناس . فالرجل العادي لا يعرف الا حقيقة واحدة — هي الحقيقة بالمعنى المألوف لهذه الكلمة وليس في وسعه ان يتصور ما يقصد بحقيقة اسمى او باسمى الحقائق ، فالحقيقة في نظره ، كالموت ، لا يمكن ان تكون على درجات ، كما انه يعجز عن أن يثب الوثبة اللازمة التي تفصل ما هو جميل عما هو حق . ولعلكم تتفقون معي على انه مصيب في ذلك .

فالمعركة اذن قائمة لم تنته بعد . اما انصار النظرة الدينية الى الكون فيأخذون بالحكمة القديمة التي تقول ان الهجوم خير وسيلة للدفاع ، ويتساءلون : « وما هذا العلم الذي يغض من شأن الدين ! ألم يكن الدين خلاصاً وجبراً لقلوب الملايين من الناس الافا عدة من السنين ؟ وما الذي جاء به العلم من جانبه حتى اليوم ؟ وماذا يرجى منه ان يفعله ؟ الا يعترف العلم نفسه انه غير قادر على ان يكون عزاء للناس وسلوى ، غير قادر على ان يسمو بالانسان ويزيده تشريفاً ؟ . فان لم نلق الى هذه الفوائد بالاً — وهذا امر ليس بيسير — فلنا ان نتساءل على الأقل عن مذاهب العلم وتعاليمه . ايستطيع ان يخبرنا عن خلق الكون ومصيره ، او ان يرسم لنا صورة ملتئمة للكون او ان يرينا في اي اطار تندرج ظواهر الحياة التي لا نجد لها تعليلا ، أو أن يقول لنا كيف تستطيع القوى الروحية ان تؤثر في المادة

الخامدة ؟ ولو استطاع لم ننكر عليه احترامنا اياه . لكنه لم يفعل شيئاً من هذا ، ولم يحل لنا مشكلة واحدة من هذا النوع . فهو يزودنا بنتف مما يزعم انه المعرفة ولا يستطيع ان يوائم بين بعضها وبعض وهو يجمع من جملة الوقائع ما يلاحظ فيها من تجانس واطراد ، ثم يفخم هذه الملاحظات فيسميها قوانين ويعرض لنا بتأويلات رعناء وما اقل حظ نتائجه من اليقين ! فكل ما يجيء به لا يعدو ان يكون حقاً موقوتاً ، وما يطربه اليوم ويقول انه من اعلى درجات الحكمة الحقيقة ان نضحي بالخير الأسمى ! » .

لا اعتقد ان مثل هذه الحملة الانتقادية من شأنها ان تزلزل ايمانكم – انتم انصار النظرة العلمية الى الكون – او ان تهزها هزاً عنيفاً – وأود ان أذكركم في هذا السباق بفكاهة كانت شائعة يوماً في النمسا الامبراطورية . فقد حدث ان كان الامبراطور يستقبل وفداً من حزب سياسي لا يحبه الامبراطور ، فاذا به ينفجر فيهم صائحاً : « لم تعد هذه معارضة عادية بل هي معارضة متحالفة ! » . وان [illegible] اللوم التي توجه الى العلم لانه لم يحل الغاز الكون [illegible] بهذه العبارة ، فهو لوم يغلو به الحقد وعدم الانصاف . ان العلم لا يزال طفلا يحبو ، ووجه حديث من اوجه النشاط الانساني ، فلم يكن لديه من الوقت ما يتيح له القيام بمثل هذا العمل الجسيم . ولنذكر على سبيل المثال لا الحصر انه لم يمض على كشف « كبلر » لقوانين حركة الكواكب الا حوالي

ثلاثمائة عام ، وان « نيوتن » الذي حلل الضوء الى الوان الطيف وصاغ نظرية الجاذبية ، توفي في عام ١٧٢٧ م ، اي منذ اكثر بقليل من مائتي عام ، كما ان « لافوازيه » كشف غاز الاكسجين قبل الثورة الفرنسية بزمن وجيز . ان حياة الانسان قصيرة جـداً اذا هي قيست بديمومة التطور الانساني ، وقد اكون رجلاً فانياً اليوم ، ولكني كنت على قيد الحياة يوم نشر « شارلز داروين » كتابه عن اصل الأنواع عام ١٨٥٩ م . في هذا العـام نفسه ولدت « بيير كوري » مكتشفة الراديوم . ولو انـكم عدتم باذهانكم الى اوائل العلوم الطبيعية المضبوطة عند الاغريق ، حتى بلغتم « ارشميدس » او « ارسطاركوس » الساموسي ، رائـد « كوبرنكس » (حوالي عـام ٢٥٠ ق . م) او حتى شارفتم الجهـود الاولى لعـلم الفلك عند البابليين لمـا استغرقتم بهذا الا فترة وجيزة جداً من الزمن الذي يقتضيه التاريخ الطبيعي لتطور الانسان حتى يصل الى حالته الحاضرة فلا شك ان تطور الانسان من يوم ان كان على هيئة القرد قد استغرق اكثر من مائة الف عام . ولا يغرب عن البال ان القرن الاخير قد تمخض عن قدر كبير من الكشوف الجديدة ، وعن تقدم علمي توالت خطواته سراعاً ، وهذا يجعلنا في حل من ان ننظر الى مستقبل العـلم نظرة ملؤها الثقة .

وبعد فما الغرض من كل هـذه المحاولات المشبوبة لوكس

العالم والحط من قدره ؟ اليست من البديهي اننا لا نستطيع ان نستغني عن العلم وان نستبدل به غيره بالرغم مما هو عليه من نقص في الوقت الحاضر ؛ وبالرغم من الصعوبات اللاصقة به ؟ ان العلم قابـــل للاتقان والتهذيب الى حد لا يمكن تحديده ، اما النظرة الدينية الى الكون فغير قابلة لذلك . فهذه النظرة مكتملة من حيث اصولها واساسياتها ، ولو كانت خطأ فستبقى ابداً على ما هي عليه . ان اية محاولة للغض من شأن العلم لا تستطيع ان تنكر ان العلم يعمل دائماً على ان يراعي اعتمادنا على العالم الخارجي الواقعي وارتباطنا به ، على حين ان الدين وهم يستمد قوتـــه من مجاراة رغباتنا الغريزية .

يتعـــين علي الان ان احدثكم عن نظرات اخرى الى الكون ... تعارض النظرة العلمية .

ويجدر بي هنا ان اذكر لكم اولاً اسماء المذاهب الفلسفية المختلفة التي اجترأت ان ترسم صورة للعالم كما يتمثله مفكرون ينأون عن الواقع في العادة نأياً بعيداً .

اما النظرة الى الكون التي سأشير اليها اولاً فهي الفوضوية السياسية ونظريتها ، ان صح التعبير ، وربما انبعثت ونشأت منها . يرى هذا المذهب الفوضوي ان ليس هناك شيء اسمه الحقيقة ؛ وليست هناك معرفة يقينية بالعالم الخارجي . فما تحسب انه حقيقة علمية ليس الا نتاجـــاً لرغباتنا الخاصة

وحاجاتنا الخاصة كما تفصح عن نفسها في ظروف خارجية متغيرة ، فما هي اذن الا وهم وخداع . وعلى الجملة فنحن لا نجد الا ما نحن في حاجة الى ان نجده ، ولا نرى الا ما نريد ان نراه ، وليس في مقدورنا غير هذا . ومتى اختفى معيار الحقيقة ، وهو مطابقتها العالم الخارجي ، فلا يعنينا على الاطلاق أي رأي نأخذ به . اذ كل الآراء صواب وكلها خطأ على حد سواء . وليس لاحد الحق في ان يتهم آخر بالخطأ .

وحسبي ان اشير الى ان النظرية الفوضوية لا تبدو أبهتها وعظمتها التي تمس الحياة العملية . ولنذكر ان الناس تسترشد في سلوكها وتصرفاتها مما لديها من آراء ومعلومات وان الروح العلمية التي تتنكر في بناء الذرة او اصل الانسان هي بعينها الروح العلمية حقاً ، وان ليست هنا معرفة تتميز بمطابقتها الواقع ، اذن لجاز لنا ان نبني الجسور من الورق المقوى كما نبنيها من الحجارة او ان نحقن مريضاً بعشر غرام من المورفين بدل ان نحقنه بجزء من مائة من الجرام ولكننا في حل من ان نستخدم الغاز المسيل للدموع بدل الاثير في التخدير . ولا شك في ان اصحاب المذهب الفوضوي انفسهم يرفضون امثال هذه التطبيقات العلمية لنظريتهم رفضاً باتاً .

اما النظرية الاخرى فهي نظرية كارل ماركس التي ترتكز

على صراع الطبقات . ومن الجلي ان قوة المذهب الماركسي لا تقوم على نظرته الى التاريخ او على التنبؤات المستقبلة التي يبنيها على هذه النظرة ، بل على ادراكه الواضح لفعل الظروف الاقتصادية وتأثيرها الحاسم في الانتاج الفكري والفني والخلقي للانسان . وهكذا أميط اللثام عن طائفة بأسرها من الصلات والتتابعات العلمية التي كادت تكون مجهولة الى هذا العهد غير انه لا يمكن التسليم بأن الدوافع الاقتصادية هي الدوافع الوحيدة التي تحتم سلوك الناس في المجتمع . فمما لا مراء فيه ان مختلف الافراد والشعوب والسلالات لايكون سلوكها واحداً في نفس الظروف الاقتصادية ، وهذه حقيقة تبرهن بذاتها على ان العامل الاقتصادي لا يمكن ان يكون العامل الحاسم الوحيد . بل من المحال ان نفهم كيف يغض النظر عن العوامل النفسية حين يدق الامر على سلوك كائنات بشرية حية ، لان هذه العوامل لا تساهم في اقامة الظروف الاقتصادية فحسب بل تحدد كذلك افعال الناس فالانسان لا يستطيع ان يعمل حتى وهو يمثل لهذه الظروف الا بدافع من نزعاته الغريزية : كغريزة المحافظة على النفس ، وحب العدوان ، والحاجة الى الحب ، هذا الى ما لديه من دافع الى التماس اللذة وتفادي الالم . واخيراً يجب الا ننسى ان جمهرة الانسانية تغشاها — وهي خاضعة للضرورات الاقتصادية — عملية تطور ثقافي يسميها البعض بالحضارة . وهي عملية تتأثر من دون شك بجميع

العوامل الاخرى ، لكنها مستقلة على التحقيق عنها من حيث نشأتها . فهي شبيهة بعملية عضوية وتقدر بذاتها على التأثير في العوامل الاخرى . فهي تبعد الغرائز عن اهدافها الاصلية ، وتحمل الناس على ان يثوروا على ما كانوا يبيحونه ويحتملونه من قبل ، ويبدو فوق هذا ان التوطد المطرد للروح العلمية احدى نتائجها الاساسية . فمن اراد ان يجعل من المذهب الماركسي علماً حقيقياً من العلوم الاجتماعية ، تعين عليه ان يحلو الدور الذي يقوم به كل واحد من هذه العوامل المختلفة تفصيلاً : اي يتعين عليه ان يدرس الاستعداد الجبلي العام للانسان وتفاوته تبعاً للسلالة ، وتحوره بفضل الثقافة ، وكيف يتأثر بالظروف الاجتماعية المتغيرة وأوجه النشاط المهني وطرق كسب الرزق ، وكيف تتضافر هذه العوامل المختلفة بعضها مع بعض او يتنافر بعضها من بعض . ذلك ان علم الاجتماع وهو العلم الذي يدرس سلوك الانسان في المجتمع لا يمكن ان يكون شيئاً آخر غير علم النفس التطبيقي . والحق انه لا يوجد في الواقع غير علمين : علم النفس البحت او التطبيقي والعلم الطبيعي .

وحينما بدأ الناس يفطنون ، آخر الأمر ، الى الخطورة البعيدة المدى للظروف الاقتصادية ، ثار في نفوسهم الميل الى تغييرها عن طريق الثورة بدل ان يدعوا ذلك للتطور الطبيعي . ان الماركسية النظرية كما هي مطبقة في البلشفية الروسية ، وقد اصبح لها من القوة والشمول والتفرد ما جعلها بمثابة

« نظرة الى الكون » لكنها ليست في الوقت عينه لبوساً غريباً يشابه بينها وبين ما تحاربه . فمع انها تدين بأصلها وبتحقيقها الى العلم ، ومع انها بنيت على العلم ووفق سنته ، الا انها ضيقت الخناق على الفكر بصورة عنيدة متصلبة تذكرنا بما كان يفعله الدين من قبل .

ومع ان الماركسية العلمية قد اطاحت بكل الاوهام والأنظمة المثالية في غير هوادة او لين ، الا انها نفسها خلقت اوهاماً لا تقل عن سابقتها ريبة واستعصاء على البرهان . فهي تأمل ان تغير الطبيعة الانسانية ، في خلال بضعة اجيال بحيث يتسنى للناس ان يعيشوا معاً في نظام جديد للمجتمع يكاد يخلو من الاحتكاك ، وان يقوموا باعمالهم طوعاً دون اكراه . ولكي تكبح الغرائز – وهذا امر لا غنى عنه في كل مجتمع منظم – فهي تبدل موضوعاتها اذ توجه النزعات العدوانية الى الخارج تلك النزعات التي تتهدد كل مجتمع انساني تساندها في ذلك عداوة الفقراء وعداوة الضعفاء لمن بيدهم النفوذ والسلطان . غير ان تحوير الطبيعة البشرية على هذا النحو بعيد الاحتمال الى حد كبير .

اسمحوا لي في النهاية ان الخص لكم ما لزم ان اقوله عن الصلة بين التحليل النفسي ومسألة النظرة الى الكون : الرأي عندي أن التحليل النفسي لا يستطيع ان يخلق لنفسه نظرة الى الكون خاصة به . فهو ليس في حاجة الى ذلك

لانه فرع من فروع العلم ، وبذا يستطيع ان يشترك في فلسفة الوجود العلمية . على ان هذه النظرة غير جديرة بذلك الاسم الصائت الرنان ، لانها لا تنتظم كل شيء في سلكها ، فهي غير مكتملة ولا تدعي انها عامة شاملة او انها تؤلف نظاماً Système بمعنى الكلمة . وذلك ان التفكير العلمي لا يزال في طفولته ، ولا يزال عاجزاً عن حل عدد ضخم من المشكلات الكبرى . ان النظرة العلمية الى الكون لا تقنع بتوكيدها شهادة العالم الخارجي الواقعي ، بل ان لها فوق ذلك خصائص سلبية في جوهرها فهي تستمسك بالحقيقة وترفض الاوهام ، فاذا كان بين معاصرينا من لا يرضى بهذا الوضع واراد شيئاً اكثر منه يتخذه ذريعة موقوتة الى راحة باله ، فليبحث عنه حيث يتسنى له ان يجده . اما نحن فلا نلومه على ذلك ، لكننا لا نستطيع ان نقدم له العون او ان نغير طريقة تفكيرنا من اجله .

هذا ما اتى به فرويد ، ونحن نرى ان رائد التحليل النفسي لم يأت بنظرة شاملة للكون ، ولكنه بانتقائه النظريات الاخرى ، يشرح لنا وجهة نظر التحليل النفسي ، العلم الذي ذاع صيته بعد ان اكتشف جانباً عظيماً من جوانب الشخصية الا وهو اللاوعي . وهو جانب رفضه سارتر او قبل به بتحفظ شديد ، وهذا ما دفعنا لان نلحق نظرة التحليل النفسي للكون ، بنظرية الانفعال الفينومينولوجي .

الفهرس

نظرية الانفعال